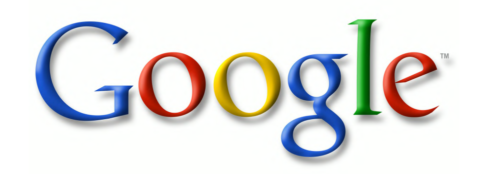
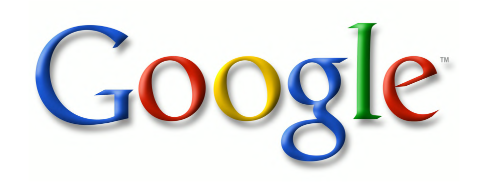
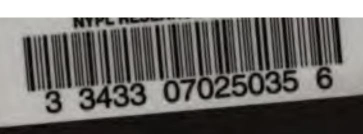
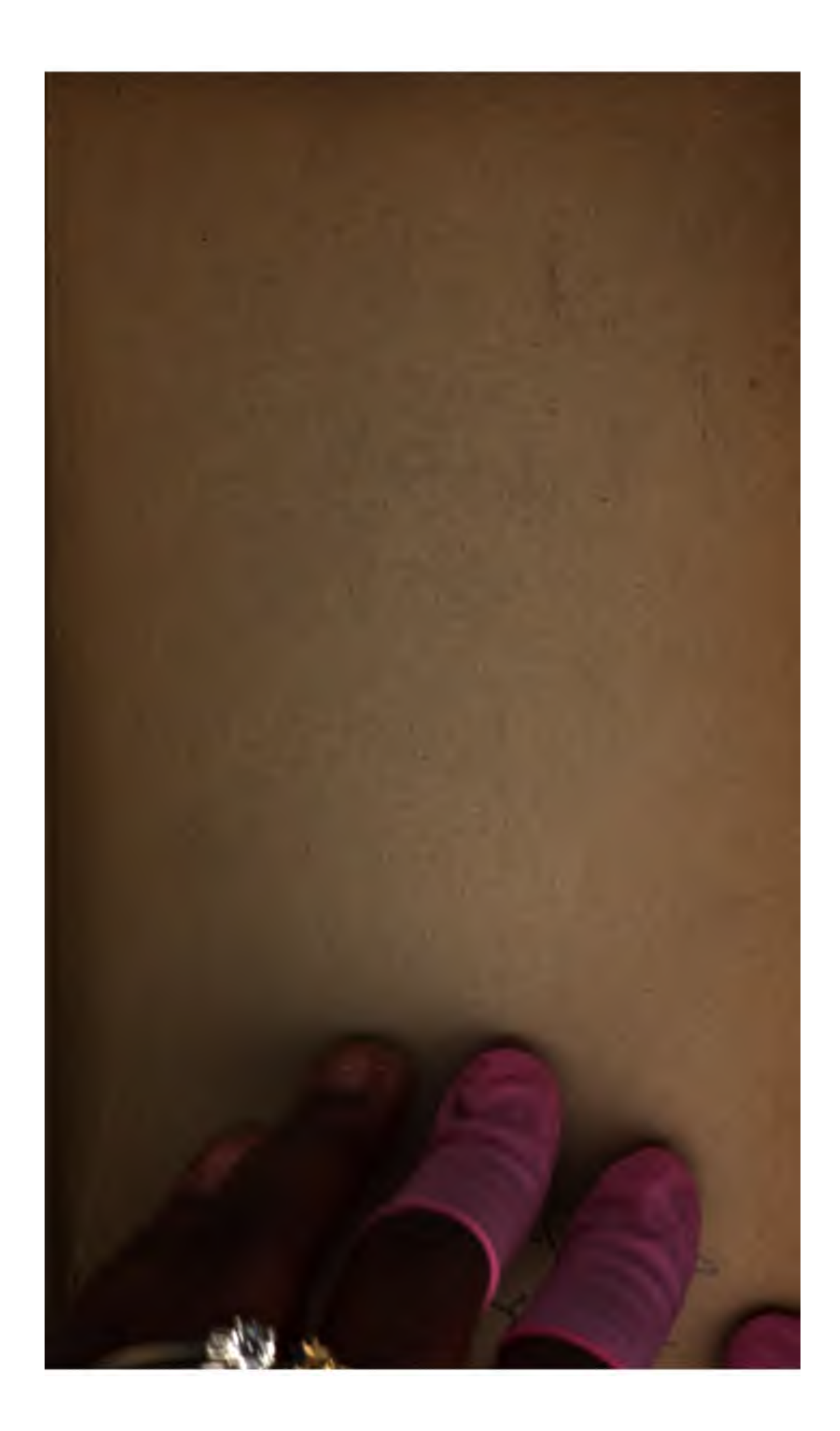





3 3433 07025035 6





COURS

DE

DROIT NATUREL,

Professé à la Faculté des Lettres de Paris,

PAR M. TH. JOUFFROY.

PREMIÈRE PARTIE.

PROLÉGOMÈNES AU DROIT NATUREL.

TOME PREMIER.

aris.

PRÉVOST-CROCIUS, ÉDITEUR,

RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE, N° 30, SOUS LA VOUTE.

JOUBERT, LIBRAIRE,

RUE DES GRÈS, N° 14, PRÈS LA SORBONNE.

1835.

quatrième, sous celui de *Morale sociale*, embrassera la science des droits et des devoirs qu'engendrent les différentes relations de l'homme avec ses semblables; et comme ces relations sont très-variées, elle se subdivisera elle-même en plusieurs parties distinctes. La cinquième enfin, sous le titre de *Religion naturelle*, aura pour objet les rapports de l'homme à Dieu, et la détermination des devoirs qui peuvent en découler. La première leçon du Cours offrira, du reste, sur le fondement et la nature de ces divisions, des détails auxquels je renvoie; mon seul but en les indiquant ici, est de marquer d'avance les différens points d'arrêt que j'ai dû me ménager dans une aussi longue carrière, tant dans mon propre intérêt que dans celui du public.

Voilà ce que j'avais à dire pour expliquer les motifs, la nature et le plan de cette publication; je m'efforcerai de la rendre aussi digne que possible de l'indulgence dont elle a besoin.

TH. JOUFFROY.

COURS

DE

DROIT NATUREL.



OBJET ET DIVISION DU DROIT NATUREL.

Messieurs,

La recherche qui sera l'objet de ce cours et qui le remplira, n'est qu'un chapitre de la recherche plus générale qui fait depuis trois ans le sujet de mon enseignement dans cette faculté. C'est assez vous dire, Messieurs, qu'elle n'est point isolée et qu'elle présuppose celles qui l'ont précédée, comme elle prépare celles qui la suivront. Il est donc nécessaire, avant d'en fixer le but et de la commencer, de rappeler quel est le vaste problême que nous avons posé dans cette chaire il y a trois ans, quelles sont les parties de ce problême dont nous nous sommes occupés, et quelle est celle qui se présente maintenant dans le plan général que nous

crée à la solution de ce problème qui est celui de la morale générale.

La destinée de l'homme s'accomplit-elle tout entière en cette vie, ou bien avant l'heure qui commence la vie et après celle qui la termine ; cette destinée a-t-elle un commencement et une suite qui nous échappent ? telle est la seconde question qui nous a occupés, et qui devait nous occuper. Car avant de l'avoir résolue, nul ne peut se flatter, quelque profondes études qu'il ait faites sur la vie présente, d'avoir une idée complète de la destinée totale de l'homme, une idée claire de sa destinée en cette vie. Cette question, Messieurs, il existe pour la résoudre un moyen unique, mais sûr; c'est de voir si la destinée de l'homme a, en ce monde, un véritable commencement et une véritable fin, ou si cette destinée n'est pas comme un drame auquel manquent et l'exposition et le dénouement. Or, en examinant en elle-même la destinée de l'homme en cette vie, nous avons reconnu qu'elle demeurait inintelligible si elle n'avait pas une suite, et en la comparant à celle qui résulte légitimement de sa nature, nous nous sommes convaincus qu'elle était loin d'épuiser celle-ci, et qu'à ce titre encore elle exigeait impérieusement une suite qui la complétât et qui la justifiât. Nous avons donc affirmé cette suite, et nous en avons déterminé la nature en cherchant ce qui manque à la destinée actuelle pour égaler la destinée absolue, et en chargeant la vie future de combler cette différence. C'est ainsi que nous sommes arrivés et à nous persuader de la nécessité d'une vie posté-

rieure, et à déterminer quelle serait la destinée de l'homme dans cette vie. La même méthode appliquée au problême de la vie antérieure nous a donné des résultats contraires, mais non moins rigoureux. En effet, nous nous sommes convaincus que si les derniers actes du drame de la destinée humaine ne se jouaient pas sur le théâtre de ce monde, ce drame y avait son véritable commencement, et qu'ainsi rien n'exigerait avant l'heure de la naissance un prologue à la vie présente. — Deux années de notre enseignement ont été consacrées à cette recherche importante qui est une des branches de la religion naturelle.

Vous voyez, Messieurs, comment ont été employées les trois premières années de ce cours et à quel résultat elles nous ont conduits. Au point où nous sommes arrivés, nous avons complètement résolu, dans la mesure de nos faibles lumières, le problème général de la destinée de l'homme. Nous savons que cette destinée se divise en deux parties, dont la première s'accomplit en cette vie, et dont la seconde s'accomplira dans une ou plusieurs autres vies, qui lui succéderont. Nous savons jusqu'où l'œuvre est conduite en ce monde, comment elle sera poursuivie et achevée dans l'autre, pourquoi il fallait qu'elle commençât ainsi, et par quelles nécessités il est inévitable, ayant ainsi commencée, qu'elle s'achève. En un mot, non-seulement nous connaissons la destinée réelle de l'homme en ce monde; mais cette destinée dans ce quelle a d'amer et d'heureux, de grand et de borné, nous est justifiée et expliquée par la vue de la desti-

donc, je le répète, une question de vie et de mort pour le droit naturel, que celle de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas pour l'homme quelque chose d'obligatoire. Or de nombreux systèmes ont résolu cette question négativement. Vous dire par combien de routes et à combien de titres différens ils arrivent à cette conclusion commune ce serait anticiper la matière de nos prochaines leçons. Il suffit que ces systèmes existent, qu'ils soient célèbres et recommandés par l'autorité des grands esprits qui les ont fondés, il suffit surtout que la doctrine qu'ils contiennent ait mis en question l'existence même des règles de la conduite humaine que nous nous proposons de chercher, pour que nous devions, antérieurement à toute recherche de ces règles compromises, examiner la valeur de ces systèmes, et agiter le problême préjudiciel qu'ils soulèvent. C'est par cet examen, Messieurs, que nous ouvrirons ces leçons, et ce ne sera qu'après l'avoir épuisé et en supposant qu'il nous rassure sur la réalité d'une législation naturelle de la conduite humaine, que nous procéderons à la recherche des articles de cette législation.

Venons-en maintenant aux subdivisions naturelles de cette législation, en admettant, ce qu'on nous permettra provisoirement de supposer, qu'elle existe.

Au fond, Messieurs, il n'y a qu'un devoir pour l'homme, celui d'accomplir sa destinée, celui d'aller à sa fin. La fin de l'homme étant donnée, la règle suprême de sa conduite l'est donc également. Cela est vrai, Messieurs, mais ce qui l'est pareillement, c'est que les situations dans lesquelles l'homme peut se

trouver, sont si nombreuses et si diverses, qu'il n'est pas toujours aisé pour lui de voir comment il doit se conduire dans chacune, pour accomplir ce suprême et unique devoir. Il suit de là que ce devoir suprême bien compris, contient en résumé, en principe, en esprit, tous les autres, mais qu'il n'en est pas moins nécessaire d'en tirer ceux-ci, et que ce travail exige et beaucoup de méditations, et une grande sagacité, et n'est pas moins étendu que délicat. Cette déduction pour chaque cas possible des règles de la conduite humaine est l'objet du droit naturel. Il y procède d'abord pour chacune des grandes situations dans lesquelles l'homme peut être placé, puis pour les cas divers que chacune de ces grandes situations peut elle-même contenir. C'est ainsi que se divise et se subdivise le droit naturel. Ses grandes divisions correspondent aux grandes situations dans lesquelles l'homme peut être placé; chacune de ses branches est la recherche des lois de notre conduite pour l'une de ces situations. La science est complète si elle n'omet aucune de ces situations, et si ses différentes branches les épuisent.

Or, il y a long-tems, Messieurs, que le bon sens de l'humanité a reconnu et constaté que l'homme soutenait en ce monde quatre grandes relations principales, la première avec Dieu, la seconde avec lui-même, la troisième avec les choses animées ou inanimées qui peuplent la création, la quatrième, enfin, avec ses semblables. Aussi a-t-on cherché de tout tems quelles étaient les règles de la conduite humaine en

ces quatre grands cas, et divisé en quatre recherches correspondantes, toute la science du *droit naturel* ou de *la morale appliquée*.

Nous acceptons, Messieurs, cette division, parce qu'elle est légitime et complète, et qu'on s'efforcerait vainement d'en chercher une meilleure et une plus vraie. Telles sont donc les quatre grandes recherches qu'embrasse le sujet de notre cours accepté dans toute son étendue. Mais il ne suffit pas, Messieurs, de vous avoir indiqué cette division générale, il est nécessaire d'en parcourir les parties dont quelques-unes sont elles-mêmes très-compliquées, afin de fixer d'une manière plus précise l'objet, l'étendue, le nom propre de chacune. Reprenons donc l'une après l'autre les quatre grandes relations que nous avons posées, et donnons quelques détails sur les branches du droit naturel, qui leur correspondent.

PREMIÈRE RELATION.

Relation de l'homme à Dieu.

La donnée commune pour déterminer les règles de la conduite de l'homme dans chacune des quatre relations que nous avons posées, c'est la notion de sa véritable destinée, de sa véritable fin. Mais indépendamment de cette donnée, il en est une autre qui est spéciale à chacune de ces relations; c'est la nature de l'être qui en forme le second terme, et la nature de la relation elle-même telle qu'elle résulte de celle des deux termes. C'est la nécessité de cette seconde donnée qui

rend insuffisante la connaissance de la véritable fin de l'homme, pour déterminer dans chaque cas les règles de sa conduite. Cette seconde donnée dans la relation que nous examinons, est la connaissance de Dieu et du rapport qui nous unit à lui, à laquelle il faut s'élever d'abord pour déterminer les règles de notre conduite à son égard. L'exactitude avec laquelle ces règles seront déterminées dépendra donc non-seulement de l'idée plus ou moins vraie qu'on se sera faite de l'homme et de sa destinée, mais encore de l'idée plus ou moins épurée qu'on se sera faite de Dieu et par conséquent des rapports qui l'unissent à nous. De là la diversité et l'épuration progressive des opinions humaines dans cette première partie du droit naturel qui porte communément le nom de *religion naturelle*, quoiqu'elle ne corresponde qu'à une des branches de la religion naturelle, qui embrasse outre la question de nos devoirs envers Dieu, celle de la nature de Dieu et celle de la destinée future de l'homme, trois problèmes parfaitement distincts, mais que l'usage a ainsi réunis sous un seul mot. A cette branche du droit naturel correspondent dans l'histoire, les cultes des différentes religions positives ou les différens systèmes pratiques par lesquels on a essayé de régler la conduite de l'homme envers Dieu. On peut donc dire que cette partie du droit naturel n'est pas sans une sorte de droit positif parallèle qui, dans ses variations de peuple à peuple et de siècle à siècle, a toujours essayé de la représenter et de la traduire et l'a toujours plus ou moins défigurée. Nous retrouverons le même parallé-

lisme dans toutes les autres divisions du droit naturel, de sorte qu'en face de ses règles telle que la raison les donne, il y a une histoire à faire des différentes manières dont l'humanité les a successivement conçues et pratiquées.

DEUXIÈME RELATION.

Relation de l'homme à lui-même.

La partie du droit naturel qui cherche les règles de la conduite de l'homme envers lui-même porte le nom de *Morale personnelle*. Une connaissance approfondie de la nature humaine et des conditions extérieures auxquelles son développement est soumis, suffit ici avec la notion vraie de notre destinée pour déterminer ces règles qui ont un double objet : la conduite de l'homme envers son corps, et la conduite de l'homme envers son âme. Pour réfuter l'opinion de ceux qui nient l'existence de cette branche du droit naturel, il suffit de lire Epictète et Marc-Aurèle ou de faire l'hypothèse d'un homme relégué dans la solitude d'une île déserte, ou d'examiner l'opinion de ceux qui prétendent au contraire que toutes les autres branches de la morale viennent se résoudre dans celle-là. Sans adopter cette dernière opinion, un peu de réflexion convaincra bientôt du moins qu'il n'en est point peut-être de plus importante et de plus féconde. A cette partie du droit naturel correspondent dans les religions, dans les systèmes moraux de philosophie

et même dans les lois positives de certains peuples, surtout des plus anciens, mais avant tout et principalement dans ce qu'on appelle les *mœurs* des nations, une multitude de règles, d'opinions, de dispositions, de coutumes qui en traduisent ou en défigurent plus ou moins les résultats absolus. L'ensemble de ces règles, de ces dispositions, de ces coutumes, forme comme le droit positif parallèle à cette partie du droit naturel.

TROISIÈME RELATION.

Relation de l'homme aux choses.

Sous ce mot de *choses,* je comprends, Messieurs, tous les êtres autres que nos semblables qui ont été placés avec nous en ce monde, soit que ces êtres soient inanimés ou animés, organisés ou inorganisés. Ce qui autorise dans ma pensée cette dénomination commune, c'est que, selon moi, c'est la liberté et la raison qui constituent la personnalité, et qu'à ce titre il y a lieu de douter si elle existe dans les animaux plus que dans les plantes ou les minéraux, bien que les animaux soient sensibles, et jusqu'à un certain point intelligens. Vous voudrez donc bien excuser cette expression que j'adopte pour la rapidité du langage et qui ne nous empêchera pas de distinguer entre les différentes classes d'êtres que je la charge de représenter. Pour se faire une idée nette et vraie de cette partie du droit naturel qui n'a point de nom particulier et qu'on pourrait appeler *Droit réel*, il faut supposer un homme seul dans une

île, comme Robinson. Par cette hypothèse, vous écarterez d'un seul coup toutes les questions qui se rapportent au droit de propriété, c'est-à-dire au droit d'user des choses *exclusivement aux autres hommes*, questions qui ne se produisent que dans la relation de l'homme avec ses semblables, et qui sont tout-à-fait distinctes de celles que soulève la relation de l'homme aux choses, considérée en soi et indépendamment de toute autre. Dans cette hypothèse d'un homme seul en présence des choses, vous sentirez s'élever les problèmes de morale propres à cette relation et qui sont ceux-ci : Avons-nous droit de détourner à notre fin la nature et la fin des choses? Si ce droit existe, a-t-il ou n'a-t-il pas de limites? et, s'il en a, quelles sont ces limites? Sont-elles les mêmes à l'égard des animaux et à l'égard des choses inanimées? toutes questions de la solution desquelles dependent les règles de notre conduite envers les choses, et dont la solution dépend à son tour et de l'idée de notre propre fin et de celle qu'on doit se former de la nature de ces êtres, de leur destination en ce monde, et du rapport qui existe entre eux et nous. Tel est, Messieurs, le véritable objet de cette branche du droit naturel, qui se divise en deux parties, règles de la conduite humaine à l'égard des animaux, règles de la conduite humaine à l'égard des choses proprement dites. A ces règles correspondent dans les religions, dans les coutumes, et même dans les lois de certains peuples, des dispositions et des pratiques qui en sont la contre-partie historique et qui les représentent plus ou moins.

QUATRIÈME RELATION.

Relation de l'homme à ses semblables.

Les relations qui peuvent exister de l'homme à l'homme étant très-variées, cette partie du droit naturel est la plus vaste et la plus compliquée. Aussi a-t-elle usurpé dans le langage de quelques auteurs et s'est-elle appropriée presque à elle seule le titre de *Droit naturel.* En d'autres termes, dans beaucoup d'ouvrages, on a appelé presqu'exclusivement *Droit naturel* les règles de la conduite de l'homme à l'égard de ses semblables, excluant ainsi du droit naturel toutes les autres branches des règles de la conduite humaine. D'un autre côté, différentes subdivisions de ces règles ont reçu des noms particuliers, et quelques-unes de ces subdivisions ont été distraites du droit naturel ainsi entendu, et sont devenues l'objet de sciences distinctes. En troisième lieu enfin, dans ce droit naturel ainsi entendu, quelques auteurs ont introduit des recherches qui ne font point partie du droit naturel de quelque manière qu'on l'entende. Ensorte que rien n'est plus embrouillé que la phraséologie de cette partie de la science. Pour arriver à des idées, et par suite à des dénominations claires en cette matière, il faut analyser avec soin cette grande relation de l'homme à l'homme, et distinguer les relations diverses qu'elle embrasse, ou tout au moins

les principales. C'est là, Messieurs, ce que nous allons essayer de faire. Veuillez me suivre avec indulgence et attention.

Parmi les relations particulières comprises dans la relation générale de l'homme à l'homme, il y a une première distinction à faire fondée sur cette circonstance, que les unes existent indépendamment du fait de société, tandis que les autres naissent de ce fait et par conséquent le présupposent.

Je suis loin d'admettre, Messieurs, cet état de nature que quelques philosophes ont rêvé et qui prête à l'homme sortant des mains du créateur la vie des animaux solitaires. L'histoire proteste contre cette fiction, et elle représente si peu l'état naturel de l'homme, que ce n'est que par un concours de circonstances extraordinaires que de loin en loin quelques individus de l'espèce humaine y ont été placés. Mais, ce que l'histoire ne dément pas, ce qu'elle nous montre au contraire, c'est un état distinct, et, du moins dans quelques parties de la terre, antérieur au véritable état de société, et qu'on peut aussi si l'on veut et pour le distinguer de ce dernier, appeler *état de nature*. Cet état est celui de famille, qui devient, par extension, l'état de tribu. Tel est celui dans lequel l'Écriture nous montre Abraham et ses enfans. Entre cet état et celui de société, il y a de profondes différences dont la principale et la seule que je vous signalerai est celle-ci : c'est que l'état de société est adventice, tout fondé qu'il soit sur une foule de principes de la nature humaine, tandis que l'état de famille est nécessaire; en d'autres ter-

mes, on ne conçoit pas l'homme hors de l'état de famille, tandis qu'on le conçoit et que l'histoire nous le montre hors de l'état de société proprement dit.

Or, en considérant l'homme dans cet état de nature qui est possible et qui a précédé certainement dans quelques parties de la terre, et probablement dans toutes, l'état de société, on trouve qu'il existe dans cet état deux espèces de relations de l'homme à l'homme, qui sont, comme cet état lui-même, indépendantes du fait de société : les relations de l'homme à l'homme comme individus de la même espèce, et les différentes relations créées par la famille entre les membres qui la composent. De ces deux espèces de relations naissent deux espèces de devoirs et de droits, les devoirs et les droits d'humanité, les devoirs et les droits de famille, ou ces deux branches du droit naturel qu'on pourrait appeler *droit d'humanité* et *droit de famille* et qui existant indépendamment du fait de société composent ce que j'appelerai *droit de nature*.

Le fait de société survenant, rencontre ces deux espèces de relations qui lui sont antérieures, celle de l'homme à l'homme comme tel, et celles des différens membres de la famille entre eux; mais en les rencontrant il les modifie. Dans le sein de la société, les individus étrangers l'un à l'autre par le sang ne restent pas dans le simple rapport d'homme à homme, ils entrent dans celui de concitoyens du même état; et il en est de même des différens membres de la famille qui ne sont plus seulement pères, fils, époux, frères par le sang, mais encore citoyens par la société. La société mo-

difie donc les règles de conduite de l'homme comme homme à l'égard des autres, et de l'homme comme membre de la famille dans tous les rapports que la famille engendre; elle les modifie au profit du tout ou de la société. Or toutes ces règles ainsi modifiées, étendues, multipliées, de quelque espèce qu'elles soient, composent ce qu'on appelle le *droit privé*, première branche du *droit social*, celle qui règle tous les rapports qui peuvent exister entre les citoyens d'un même état.

Mais indépendamment de ces rapports qui existaient avant la société, mais auxquels la société donne un caractère tout nouveau, la société en crée un autre qui n'existait point avant elle, c'est celui des citoyens à la société ou au pouvoir qui la représente. De là, des règles de conduite des citoyens à l'état et de l'état aux citoyens, dont l'ensemble forme ce qu'on appelle le *droit public*, seconde branche du droit social.

Le droit social se divise donc en deux branches, droit privé et droit public. Dans nos lois les principaux rameaux du droit privé sont renfermés et représentés dans le Code civil et le Code commercial; les principaux rameaux du droit public dans le Code constitutionnel, le Code administratif, le Code pénal, etc.

Mais ici se présente une objection qu'il faut résoudre avant d'aller plus avant. Toutes ces règles du droit privé et du droit public sont évidemment établies dans chaque société relativement à la forme particulière de cette société. Il semble donc, au premier coup d'œil, quelles dépendent uniquement de cette forme,

qu'elles appartiennent par conséquent entièrement au droit positif et nullement au droit naturel. Cela serait vrai s'il n'y avait pas quelque chose de commun entre toutes les sociétés possibles, quelque chose qui dérive du fait même de société indépendamment des formes diverses que ce fait peut revêtir, et qui constitue les conditions essentielles de toute société. Ces conditions essentielles de toute société engendrent un droit social essentiel aussi, naturel et absolu comme elles, droit antérieur et supérieur à tous les droits sociaux positifs, et que tous cherchent à reproduire et reproduisent plus ou moins en l'adaptant à chacune des formes possibles de la société. C'est là le droit social naturel, qui se subdivise comme tout droit social positif, en droit public et en droit privé.

On voit par là, Messieurs, que, pour déterminer les règles de ce droit naturel social, il faut avoir préalablement déterminé deux choses : 1° la fin de toute société ; 2° les conditions essentielles de toute société. Ces deux questions devront donc nous occuper et être résolues par nous, préalablement à la recherche des règles mêmes du droit naturel social. Elles viennent se placer ici, comme celles de la nature de Dieu et de la nature des choses dans les relations précédentes, et par la même nécessité.

C'est ici le lieu de vous faire remarquer, Messieurs, que toute cette recherche est étrangère et à la question de la meilleure organisation ou de la meilleure forme à donner à la société, et à celle des meilleurs moyens de procurer le bonheur matériel de la société.

Ces deux questions ne sont nullement des questions de droit, mais des questions d'art. Elles sont l'objet de deux sciences qu'on appelle la *Politique* et l'*Économie politique*, et qui sont tout-à-fait distinctes du droit. Je n'en aurais même pas parlé, si quelques auteurs n'avaient pas plus ou moins introduit ces deux problèmes parmi ceux qui sont l'objet propre du droit naturel.

Au-delà des relations que nous avons déjà constatées dans la relation générale de l'homme à l'homme, il n'en est plus qu'une, Messieurs : c'est celle de société à société. Les règles de conduite d'une société à l'égard des autres, sont évidemment les mêmes que celle d'une famille à l'égard d'une autre dans l'état de nature ; elles composent ce qu'on appelle le *droit des gens*, cinquième et dernière branche de cette partie du droit naturel.

Ainsi, en nous résumant, nous trouvons dans la relation générale de l'homme à l'homme, cinq espèces de relations principales : 1° celles de l'homme à l'homme comme tel, qui font l'objet du droit d'humanité ; 2° celles de la famille qui font l'objet du droit de famille ; 3° celles des citoyens d'un même état qui font l'objet du droit privé ; 4° celles des citoyens à l'état et de l'état aux citoyens qui font l'objet du droit public ; 5° enfin, celles de société à société, qui font l'objet du droit des gens. Et dans ces cinq relations, trois grandes divisions : 1° celles qui existent indépendamment du fait de société et qui font l'objet du *droit de nature* : ce sont les deux premières ; 2° celles qui naissent du fait de société et qui existeraient

quand il n'y aurait qu'une seule société : elles font l'objet du *droit social* : ce sont les deux secondes; 3° celles qui naissent de l'existence simultanée de plusieurs sociétés ou du moins de plusieurs familles indépendantes en contact, et qui font l'objet du *droit des gens* : c'est la cinquième et dernière. A ces différentes branches du droit naturel, correspondent dans l'histoire, pour le droit de nature, une foule de systèmes philosophiques, de règles religieuses, d'usages, de coutumes; pour le droit social, tous les droits positifs; pour le droit des gens, les coutumes qui ont réglé les rapports de nation à nation aux différentes époques.

Tel est, Messieurs, l'ensemble du Droit naturel dans l'acception la plus large et la plus haute de ce mot, dans celle où l'ont pris les plus grands esprits qui s'en soient occupé. Mais comme cette acception n'a pas été unanimement embrassée et que d'autres lui ont été données, il ne sera pas inutile que je vous fasse connaître ces dernières.

En ne faisant attention, dans l'expression *Droit naturel*, qu'à l'épithète de *naturel* qui la termine, on a dû être conduit à entendre par cette expression et à lui faire désigner toutes les règles de la conduite humaine qui dérivent de la nature des choses et que, par conséquent, la raison peut atteindre, quelle que soit la relation à laquelle ces règles s'appliquent. De là, l'acception la plus générale de cette expression, celle qui embrasse dans le droit naturel, la religion naturelle, la morale personnelle, le droit réel, et toutes les par-

ties des droits et des devoirs de l'homme à l'égard de ses semblables. Mais si, au contraire, on fait particulièrement attention dans la même expression au mot *droit*, on pourra être conduit à deux autres acceptions très-différentes. Les uns prenant le mot *droit* dans son sens philosophique, c'est-à-dire comme désignant ce qui est corrélatif au *devoir*, ne consentiront à désigner par l'expression de *droit naturel*, que cette partie des règles de la conduite humaine qui, en imposant un devoir à l'un, créent chez l'autre un droit corrélatif, c'est-à-dire qu'une portion des règles de la conduite de l'homme envers ses semblables. De là, la seconde acception de ce mot, d'après laquelle le droit naturel ne comprend, ni la religion naturelle, ni la morale personnelle, ni le droit réel, et n'embrasse pas même toutes les règles de conduite de l'homme envers ses semblables. D'autres enfin, prenant le mot *droit*, dans un sens encore plus étroit, c'est-à-dire dans le sens technique des écoles, n'appelleront droit naturel, que la partie des règles de la conduite humaine découvertes par la raison qui correspond au droit positif, proprement dit; ce qui les conduira à une définition qui comprendra moins encore que la précédente. De là la troisième et dernière acception de cette expression.

Je déclare, Messieurs, que les mots me sont complètement indifférens, pourvu que l'on s'entende. J'estime autant l'une de ces définitions, que les deux autres. Mais dans ce cours, je m'arrêterai à la première, qui laisse au droit naturel sa plus grande étendue pos-

sible. C'est donc la science de toutes les règles de la conduite humaine dans toutes les relations que j'ai énumérées, que j'appelle de ce nom et que je me propose de construire devant vous, selon la mesure de mes forces. Il ne me reste donc plus, cela posé, qu'à vous dire dans quel ordre j'aborderai les différentes parties de cette vaste tâche.

Je commencerai, Messieurs, par la morale personnelle ou les règles de la conduite de l'homme envers lui-même. Je continuerai par le droit réel, ou les règles de la conduite de l'homme envers les choses. Puis j'aborderai celles qui gouvernent les relations de l'homme à l'homme, en commençant par le droit de nature, en poursuivant par le droit social, et en terminant par le droit des gens. Je finirai par la religion naturelle, soit parce que je la considère comme le couronnement des autres parties, soit parce que m'étant occupé avec vous, pendant deux années consécutives, d'une des branches dogmatiques de la science qui a reçu ce nom, il ne sera pas mal d'éloigner un peu cette partie de mon sujet. De toutes les parties de cette grande tâche, il est évident, et vous devez prévoir que la troisième sera celle qui nous occupera le plus; et cette circonstance est heureuse puisque c'est aussi celle qui vous intéresse d'avantage. Je ferai ce qui dépendra de moi pour y arriver le plus rapidement possible, sans sacrifier cependant à votre curiosité ce que je ne consentirai jamais à sacrifier à aucune considération, l'intérêt de la science que je suis chargé de vous enseigner ici dans toute sa sévérité et dans

toute sa rigueur, et dont la mission n'est pas de plaire, mais de chercher et de montrer la vérité.

Encore un mot, Messieurs, avant de terminer. Il est bien entendu que ce ne sont point les règles de la conduite humaine dans leurs détails et comme on les expose dans un catéchisme que je m'efforcerai de déterminer ici avec vous. Une telle entreprise serait infinie et aboutirait peut-être moins à vous éclairer l'esprit qu'à le rétrécir. Telle ne saurait être et telle n'est pas ma pensée. Je me contenterai de poser les principes des différentes branches de la législation naturelle, de vous en donner, si je peux ainsi parler, l'esprit et la substance. Car il importe bien moins de savoir à la lettre ce qu'on doit faire dans chaque situation particulière de la vie, que de voir clairement et largement quel est le but, qu'elle est la fin générale qu'on doit se proposer, sauf à la conscience à se déterminer en vue de cette fin dans chacune des innombrables positions différentes que le hasard et la mobilité des circonstances peuvent amener.



Deuxième Leçon.

FAITS MORAUX DE LA NATURE HUMAINE.

Messieurs.

Nous avons vu dans la leçon précédente que l'objet du droit naturel est de rechercher les règles de la conduite humaine; qu'ainsi, dans son acception la plus large, cette science embrasse l'ensemble des règles qui doivent diriger l'homme en cette vie; je vous ai indiqué les différentes parties dans lesquelles elle se divise naturellement; enfin, je vous ai dit quelles sont celles que j'écarte pour le moment, quelles sont celles que je traiterai et dans quel ordre je me propose de les traiter.

Mais avant de commencer nos recherches, il est une question pour ainsi dire préjudicielle que je dois examiner et résoudre, c'est celle de savoir s'il y a réellement un droit naturel. En effet, vous le savez, quelques systèmes philosophiques se sont efforcés de démontrer qu'il n'y a pas pour l'homme de règles obligatoires, et que toute la morale se réduit à des conseils de prudence, qu'il peut suivre ou négliger à ses risques et périls.

3.

Comme de pareils systèmes nient le droit naturel, ou du moins l'altèrent tellement qu'ils lui enlèvent son véritable caractère et par là sa haute importance, il m'a paru nécessaire, avant de pénétrer dans les recherches mêmes de la science, d'examiner si le fait qui la fonde existe, et de discuter les nombreux systèmes qui nient ce fait ou du moins l'altèrent essentiellement. Cette question, vous le voyez, doit passer avant toutes celles qui font l'objet de ce cours; elle est d'ailleurs très-importante, car ce n'est rien moins que celle de savoir s'il y a pour l'homme quelque règle de conduite obligatoire. C'est donc l'existence du devoir et, par conséquent, celle du droit qui est impliquée dans cette question qu'ont agitée les plus grands esprits dont la philosophie, la politique et la législation s'honorent.

Pour la discuter devant vous, j'ai hésité entre deux méthodes. Je me suis demandé s'il ne convenait pas de vous exposer ces systèmes et de les réfuter l'un après l'autre, en me réservant de vous présenter ensuite les faits de la nature humaine qu'ils ont altérés ou méconnus; ou s'il ne valait pas mieux, sacrifiant à l'intérêt de la clarté ce que pourrait avoir de piquant l'application de cette méthode, commencer par vous présenter d'abord le tableau des faits moraux de la nature humaine, pour juger ensuite à la lumière de ces faits les différentes doctrines qui sont arrivées à des conclusions qui leur sont contraires.

C'est à cette dernière méthode que je me suis arrêté. Malgré tous mes efforts pour vous faire compren-

dre le principe et la portée de chacun de ces systèmes, je craindrais de n'y pas réussir, si je ne vous avais exposé d'abord les faits moraux de la nature humaine, source commune où tous les systèmes sur le droit naturel sont venus puiser leurs principes et leur point de départ.

Je commencerai donc, Messieurs, par vous faire connaître ce que je pourrais appeler mon système, mais ce qui n'est au fond que l'exposition exacte, si je ne me trompe, des principaux faits moraux de la nature humaine. Quand j'aurai mis sous vos yeux cette exposition, je pourrai alors procéder à celle des systèmes que nous devons examiner, et les mettant en présence des faits, montrer ceux de ces faits qu'ils ont négligés, ceux dont ils ont tenu compte, et vous indiquer ainsi et le point de départ de chacun, et ce que tous ont de diversement faux et de diversement vrai. De cette manière, vous comprendrez bien mieux chacun de ces systèmes, et leur réfutation me sera aussi plus facile.

Je vais donc consacrer cette leçon à vous exposer les faits moraux de la nature humaine dans leurs circonstances principales. Ce ne sera guère autre chose que le résumé d'une partie des leçons que j'ai faites dans cette faculté depuis trois ans; je me bornerai à vous rappeler rapidement les résultats auxquels je suis arrivé, et je tâcherai cependant d'y mettre assez de clarté pour être compris de ceux qui assistent à ce cours pour la première fois.

Ce qui distingue un être d'un autre, c'est son orga-

nisation. C'est là ce qui distingue une plante d'un minéral, un animal d'une espèce, d'un animal d'une autre espèce. Chaque être a donc sa nature à lui; et parce qu'il a sa nature à lui, il est prédestiné par cette nature à une certaine fin. Si la fin de l'abeille par exemple n'est pas la même que celle du lion, si celle du lion n'est pas la même que celle de l'homme, on ne peut en trouver la raison que dans la différence de leur nature. Chaque être est donc organisé pour une certaine fin, de telle sorte que si on connaissait complètement sa nature, on pourrait en déduire sa destination ou sa fin. La fin d'un être est ce qu'on appele le bien de cet être. Il y a donc identité absolue entre le bien d'un être et sa fin. Le bien pour lui c'est d'accomplir sa fin, d'aller au but pour lequel il a été organisé.

De même que tout être, parce qu'il est organisé d'une certaine manière, a, en vertu de cette organisation, une fin spéciale qui est son bien, de même il n'y a pas d'être qui n'ait été doué d'un certain nombre de facultés au moyen desquelles il peut atteindre sa fin. En effet, comme de la constitution même d'un être résulte une certaine fin pour lui, il y aurait contradiction si la nature, l'ayant condamné en lui donnant telle organisation à accomplir telle fin qui est son bien, ne lui avait pas donné en même tems quelques facultés qui le rendissent capable d'y parvenir. Une telle vérité est nécessaire aux yeux de la raison, et n'a pas besoin d'être vérifiée par l'expérience. Elle pourrait l'être, toutefois, si on voulait examiner la nature de chaque être, la fin qu'elle lui impose et les facultés

qui ont été mises en lui pour y arriver. On ne trouverait pas d'exception aux principes que je viens de poser.

Il résulte de ces principes, que l'homme ayant une organisation particulière, a nécessairement une fin dont l'accomplissement est son bien, et qu'étant organisé pour cette fin, il a nécessairement aussi les facultés indispensables pour l'accomplir.

Du moment qu'un être organisé existe (et il en est de même des êtres inorganisés, quoique cela soit moins visible), du moment, dis-je, qu'un être organisé existe, sa nature tend à la fin pour laquelle il a été constitué. De là résulte dans le sein de cet être des mouvemens qui le portent, indépendamment de toute réflexion, de tout calcul, à un certain nombre de buts particuliers, dont l'ensemble compose la fin totale de cet être. Ces mouvemens instinctifs qui même dans les créatures raisonnables n'ont rien de délibéré, et qui se manifestent dans l'homme aussitôt qu'il est au monde et s'y développent avec une intensité de plus en plus grande à mesure qu'il grandit, je les appelle en lui, *tendances primitives et instinctives de la nature humaine*. Ce sont ces tendances, ce qu'elles ont de commun dans tous les hommes et de particulier dans chaque individu, que le célèbre docteur Gall a cherché à déterminer, à énumérer d'une manière exacte, en montrant quelles variations elles subissent d'un individu à un autre, et comment de ces variations résulte le caractère particulier de chaque homme; ce sont ces tendances qui ont fixé l'attention d'un petit nombre de

philosophes, et qui, bien qu'ils n'en aient pas tiré tout le parti possible, ont pourtant influé sur les systèmes qu'ils ont présentés sur l'homme.

Ainsi, par cela que l'homme existe, il se passe en lui ce qui se passe dans tous les êtres possibles, c'est-à dire qu'en vertu de son organisation, sa nature aspire à sa fin par des mouvemens qu'on appelle plus tard des passions, et qui le portent invinciblement vers cette fin.

En même tems que se développent dans l'homme les tendances instinctives qui le poussent vers sa fin ou son bien, les facultés que Dieu lui a données pour l'atteindre se mettent aussi en mouvement sous l'influence de ces tendances et cherchent à saisir les objets vers lesquels elles le portent. Aussitôt donc que l'homme existe, s'éveillent en lui d'une part, les tendances qui sont l'expression de sa nature, de l'autre, les facultés qui lui ont été données pour que ces tendances obtiennent satisfaction. Ce n'est pas là seulement le début de la vie humaine, c'en est le fond même; tant qu'elle dure, c'est sur ce fond qui ne change jamais, que viennent se dessiner les autres phénomènes que présentent l'humanité.

Je crois avoir nettement établi dans les cours précédens que, lorsque ces facultés qui ont été mises en nous pour réaliser la fin à laquelle aspirent les tendances de notre nature, s'éveillent et se développent pour la première fois, elles se développent d'une manière indéterminée et sans direction précise.

En effet, ce qui fait que nos facultés finissent bien-

tôt par se concentrer pour atteindre leur but, c'est que, dans cette vie, telle qu'elle est organisée, elles rencontrent des obstacles qui ne leur permettent pas d'y arriver autrement. Je vous l'ai déjà démontré, si ce monde était l'harmonie des forces de tous les êtres qui le composent, si toutes ces forces, loin de se contrarier, se développaient parallèlement et harmoniquement, il leur suffirait de se développer pour arriver sans effort à leur fin. Mais telle n'est pas, vous le savez, l'organisation de ce monde : on peut, au contraire, le définir, la mise en opposition de toutes les destinations, et, par conséquent, de toutes les forces des êtres qui le composent.

Il en est donc de notre nature comme de toute autre; en se développant pour arriver à sa fin, elle rencontre des obstacles qui l'arrêtent et l'empêchent de l'atteindre. Pour vous faire comprendre, d'une manière plus précise, le fait que je vous signale et sur lequel je ne puis entrer dans de grands détails, puisque je ne fais ici qu'un résumé, je prendrai pour exemple une des facultés de notre nature, l'intelligence, qui est chargée de satisfaire à l'instinct qui nous porte à connaître.

Eh! bien, l'intelligence, on le sait, ne trouve pas du premier coup la vérité qu'elle cherche. Elle rencontre, au contraire, des difficultés, des incertitudes, des nuages, en un mot des obstacles de toute espèce qui l'empêchent de l'atteindre. Or, Messieurs, qu'arrive-t-il quand l'intelligence, en se développant ainsi primitivement, ne voit rien de ce qu'elle a été constituée pour

voir? Il arrive que, spontanément, elle fait effort pour vaincre les obscurités qu'elle rencontre, les difficultés qui s'opposent à ce qu'elle arrive à son but. Cet effort n'est autre chose que la concentration sur un point des forces de l'intelligence auparavant dispersées. Quand l'intelligence se développe instinctivement, elle ne se porte pas sur un point plutôt que sur un autre, elle se porte sur tous à la fois; elle rayonne pour ainsi dire dans tous les sens. Mais rencontrant de toute part des obscurités, elle se concentre successivement tout entière sur chacune de ces obscurités. Ce phénomène s'opère spontanément, et il n'est pas indifférent, pour la morale, de le constater; car ce mouvement spontané est le premier signe du pouvoir que nous avons de diriger nos facultés, la première manifestation, en d'autres termes, de la volonté en nous. Or, Messieurs, cette concentration de la force humaine, est un effort qui n'est pas naturel à l'homme. Aussi, la nature humaine souffre-t-elle toutes les fois qu'elle est obligée de le faire. Même aujourd'hui, si disciplinées et si exercées que soient nos facultés, c'est toujours une chose fatigante pour nous que de nous emparer de nos facultés, et de les concentrer avec persévérance sur tel ou tel point. Ce n'est pas là en effet leur allure primitive et naturelle; c'est une allure exceptionnelle à laquelle la condition humaine nous condamne. Aussi, à la suite de tout effort de cette espèce, la nature humaine retourne-t-elle avec bonheur au développement indéterminé qui est son mode naturel d'action; y revenir pour elle, c'est se reposer. Or, dans la vie humaine et

surtout dans la vie primitive de l'homme, alors que la raison n'a point encore apparu, tout se passe en alternatives entre ces deux modes de développement de nos facultés, le mode indéterminé ou naturel, et le mode concentré ou volontaire.

Je me borne maintenant à poser ce fait dont je tirerai plus tard des conséquences importantes. Un autre fait qu'il n'est pas moins intéressant de constater, c'est que, quelques efforts que fassent nos facultés pour satisfaire aux tendances primitives de notre nature et faire jouir par là cette nature du bien auquel elle aspire, ces efforts ne peuvent jamais arriver qu'à lui donner une satisfaction incomplète, c'est-à-dire un bien très-imparfait; telle est la loi de cette vie, que jamais l'homme ne triomphe des dures conditions qu'elle lui impose. Ainsi, dans cette vie, la complète satisfaction de nos tendances, le bien complet n'existent pas. Voilà un fait non moins incontestable que ceux que nous avons déjà indiqués.

Quand nos facultés entrant en exercice parviennent à donner satisfaction à nos tendances, à conquérir pour notre nature une partie du bien auquel elle aspire, il se produit en nous un phénomène qu'on appelle le plaisir. La privation du bien ou l'échec qu'éprouvent nos facultés quand elles le poursuivent et ne peuvent l'atteindre, produit en nous un autre phénomène qu'on appelle la douleur. Le plaisir et la douleur naissent en nous, parce que nous ne sommes pas seulement actifs, mais encore sensibles. C'est en effet parce que nous sommes sensibles que notre nature jouit ou

souffre, selon qu'elle réussit ou échoue dans la poursuite du bien. On pourrait comprendre une nature qui ne serait qu'active sans être sensible. Pour elle il y aurait toujours une fin, un bien, des tendances qui la porteraient à ce bien, des facultés qui la rendraient capable de l'atteindre, tantôt heureuses, tantôt malheureuses dans leur poursuite; mais sans la sensibilité, ce qu'on appelle le plaisir et la douleur, c'est-à-dire le retentissement sensible du bien et du mal, n'auraient pas lieu en elle. Telle est l'origine et le véritable caractère du plaisir et de la douleur; et vous voyez par là que ces deux phénomènes sont subordonnés au *bien* et au *mal*. Je vous prie de le remarquer, car on a trop souvent confondu le bien avec le plaisir, le mal avec la douleur. Ce sont des choses profondément distinctes. Le bien et le mal, c'est le succès ou l'échec dans la poursuite des fins auxquelles notre nature aspire : nous pourrions obtenir l'un et subir l'autre sans qu'il y eût plaisir et douleur; il suffirait que nous ne fussions pas sensibles. Mais comme nous sommes sensibles, il est impossible que notre nature ne jouisse pas quand elle parvient à atteindre ce qui est le bien pour elle, ou qu'elle ne souffre pas quand elle ne peut y arriver; c'est une loi de notre organisation. Le plaisir est donc la conséquence et comme le signe de la réalisation du bien en nous; la douleur, la conséquence et le signe de la privation du bien. Mais l'un n'est pas plus le bien que l'autre n'est le mal.

Par cela que tout être aspire à son bien, jouit quand il l'atteint, souffre quand il en est privé, il doit aimer;

rechercher tout ce qui, sans être son bien, contribue à le lui procurer, et ressentir de l'éloignement pour tout ce qui fait obstacle à ce qu'il y parvienne. C'est ainsi que, lorsque nos facultés venant à se développer rencontrent des objets qui secondent ou contrarient leurs efforts, nous éprouvons pour les premiers des sentimens d'affection et d'amour, et pour les autres de l'éloignement et de la haine. Il en résulte que nos tendances, c'est-à-dire les grandes, les véritables passions de la nature humaine, s'ébranchent pour ainsi dire, en allant à l'accomplissement de leur fin, et se subdivisent en une multitude de tendances particulières qu'on appelle aussi des passions, mais qu'il faut bien distinguer de nos passions primitives qui se développent en nous d'elles-mêmes et indépendamment de tout objet extérieur par cela seul que nous existons, et aspirent à leur fin avant que la raison nous ait montré ce qu'était cette fin. Les passions, au contraire, que j'appellerai secondaires, ne naissent en nous qu'à l'occasion des objets extérieurs qui, en secondant ou en contrariant le développement de nos passions primitives, les excitent en nous. Nous qualifions d'*utiles* les objets qui secondent nos tendances primitives, et de *nuisibles* ceux qui les contrarient. Telle est l'origine des passions secondaires et des idées d'*utile* et de *nuisible*.

De nos tendances, les unes sont bienveillantes pour autrui comme la sympathie, les autres ne le sont pas comme la curiosité ou le besoin de connaître et l'ambition ou l'amour de la puissance. En effet, quoiqu'il soit vrai que dans l'enfance et avant que la raison

soit venue nous révéler notre propre nature, toutes nos tendances se développent sans que nous fassions un retour sur nous-mêmes, c'est-à-dire sans égoïsme; quelques-unes cependant n'ont d'autre résultat que notre propre satisfaction, notre propre bien, tandis que la sympathie a pour résultat non-seulement notre bien, mais encore celui des autres. Car, il importe de le remarquer, si, plus tard, lorsque la raison intervient, nous sommes bienveillans pour les autres, ce n'est pas seulement en vertu de la raison, c'est encore en vertu d'une de nos tendances, la sympathie, qui, indépendamment de toute idée de devoir et de tout calcul d'intérêt, nous pousse au bien des autres comme à sa fin propre et dernière. Le principe est personnel, mais le but vers lequel il aspire spontanément est le bien des autres. Ainsi, alors même qu'il n'y a encore dans l'homme que des mouvemens instinctifs, il y a déjà en lui bienveillance pour autrui.

Tous les faits que je vous ai présentés jusqu'ici constituent l'état primitif de l'homme, celui de l'enfant. Quand la raison apparaît, elle fait subir successivement à cet état primitif deux transformations d'où résultent deux autres états moraux bien distincts. Avant de passer à la description de ces deux autres états, résumons en peu de mots les élémens constitutifs du premier. Je vous ait dit qu'au début même de la vie, des tendances se développent dans l'homme et manifestent la fin pour laquelle il a été créé; qu'en même tems s'éveillent aussi des facultés destinées à leur donner satisfaction; que le développement de ces facultés est

d'abord naturellement indéterminé, mais que les obstacles qu'elles rencontrent les excitent accidentellement à une concentration qui est la première manifestation ou le premier degré du développement volontaire. Vous avez vu que la nature humaine étant sensible, éprouve du plaisir quand ses tendances sont satisfaites, et de la douleur quand elles ne le sont pas; que, de plus, elle aime ce qui seconde le développement de nos tendances et éprouve de l'aversion pour ce qui les contrarie, ce qui ébranche nos passions primitives en une foule de passions secondaires qui en sont comme les rameaux. Tels sont les élémens de l'état primitif. Ce qui caractérise cet état, ce qui le distingue éminemment de tout autre, c'est la domination exclusive de la passion. Sans doute il y a dans le fait de concentration un commencement d'empire sur nous-même et un commencement de direction de nos facultés par le pouvoir personnel; mais ce pouvoir est encore aveugle et demeure exclusivement au service de la passion qui détermine fatalement et l'action et la direction de nos facultés. Il en est ainsi jusqu'à ce que la raison ait apparu. C'est elle qui soustrait le pouvoir ou la volonté de l'homme à l'empire exclusif des passions. Mais jusqu'à ce qu'elle s'éveille, la passion présente, et parmi les passions présentes, celle qui est la plus forte, entraîne la volonté, parce qu'il ne peut y avoir encore prévision du mal futur. Ainsi, triomphe de la passion présente sur la passion future, et parmi les passions présentes triomphe de la passion la plus forte, voilà, dans ce premier état, la loi des déterminations humaines. La volonté existe

déjà, mais il n'y a pas encore liberté. Nous avons déjà pouvoir sur nos facultés, mais nous n'en disposons pas encore librement. Examinons maintenant quelle transformation, en apparaissant, la raison fait subir à cet état primitif qui est celui de l'enfance.

La raison, dans sa définition la plus simple, est la faculté de comprendre, qu'il ne faut pas confondre avec la faculté de connaître. En effet, les animaux connaissent, ils ne paraissent pas comprendre, et c'est là ce qui les distingue de l'homme. S'ils comprenaient, ils seraient semblables à nous; et au lieu de demeurer toute leur vie, comme ils le font, dans l'état que nous venons de décrire, ils s'élèveraient successivement, comme l'homme, aux deux autres états que l'intervention de la raison produit en nous.

Lorsque la raison s'éveille dans l'homme elle trouve la nature humaine en plein développement, toutes ses tendances en jeu, toutes ses facultés en activité. En vertu de sa nature, c'est-à-dire du pouvoir qu'elle a de comprendre, elle pénètre bientôt le sens du spectacle qui s'offre à elle. Et d'abord elle comprend que toutes ces tendances, que toutes ces facultés n'aspirent et ne vont qu'à un seul et même but, à un but total, pour ainsi dire, qui est la satisfaction de la nature humaine. Cette satisfaction de notre nature qui est la somme et comme la résultante de la satisfaction de toutes ses tendances, est donc sa véritable fin, son véritable bien. C'est à ce bien qu'elle aspire par toutes les passions qui sont en elle; c'est ce bien qu'elle s'efforce d'atteindre par toutes les facultés qui s'y déploient.

Voilà ce que comprend la raison, et c'est ainsi qu'elle forme en nous l'idée générale du bien ; et quoique ce bien dont nous obtenons ainsi l'idée, ne soit encore que notre bien particulier, ce n'en est pas moins un immense progrès sur l'état primitif dans lequel cette idée n'existe pas.

L'observation et l'expérience de ce qui se passe perpétuellement en nous, fait aussi comprendre à la raison que la satisfaction complète de la nature humaine est impossible, et que, par conséquent, c'est une illusion de compter sur le bien complet ; qu'ainsi nous ne pouvons et ne devons prétendre qu'au plus grand bien possible, c'est-à-dire à la plus grande satisfaction possible de notre nature. Elle s'élève donc, de l'idée de notre bien, à celle de notre plus grand bien possible.

Elle ne tarde pas à concevoir aussi que tout ce qui peut nous conduire à ce plus grand bien, est bon par cela seul, et que tout ce qui nous en détourne est mauvais ; mais elle ne confond pas cette double propriété qu'elle rencontre dans certains objets avec le bien et le mal lui-même, c'est-à-dire avec la satisfaction même ou la non satisfaction de notre nature. Elle distingue donc profondément le bien en lui-même des choses qui sont propres à le produire, et en généralisant la propriété commune de ces choses elle s'élève à l'idée générale de l'*utile*.

Elle ne distingue pas moins cette satisfaction et cette non satisfaction des tendances de notre nature, des sensations agréables ou désagréables qui l'accompagnent dans notre sensibilité, et le plaisir est pour elle autre

chose que le bien et l'utile, la douleur autre chose que le mal où le nuisible; et comme elle a créé l'idée générale du bien et celle de l'utile, en résumant ce qu'il y a de commun dans toutes les sensations agréables elle crée l'idée générale du *bonheur*.

Ainsi, le *bien*, *l'utile*, le *bonheur*, trois idées que la raison ne tarde pas à tirer du spectacle de notre nature, et qui sont parfaitement distinctes dans toutes les langues, parce que toutes les langues ont été faites par le sens commun qui est l'expression la plus vraie de la raison. Dèslors l'homme a le secret de ce qui se passe en lui. Jusque là il avait vécu sans le comprendre; ce jour-là il en a l'intelligence. Ces passions, il voit d'où elles viennent et ce qu'elles veulent; ces facultés, il sait comme elles sont déterminées, et à quoi elles servent, et ce qu'elle font; ce qu'il aime, ce qu'il hait, il sait à quel titre il l'aime et le hait; ce qu'il éprouve de plaisir et de peine, il sait pourquoi il l'éprouve : tout est clair en lui et c'est à la raison qu'il le doit.

Mais la raison ne s'arrète pas là; elle comprend aussi que dans la condition à laquelle l'homme est actuellement soumis, l'empire sur soi-même ou le gouvernement par l'homme des facultés ou des forces qui sont en lui est la condition sans laquelle il ne peut arriver à la plus grande satisfaction possible de sa nature.

En effet tant que nos facultés sont abandonnées à l'impulsion des passions, elles obéissent toujours à la passion actuellement dominante, ce qui a un double inconvénient. Et d'abord rien n'étant plus variable que la passion, la domination d'une passion est bientôt rem-

placée par celle d'une autre, en sorte que sous l'empire des passions, il n'y a aucune suite possible dans l'action de nos facultés et qu'ainsi elles ne produisent rien de considérable. En second lieu le bien qui résulte de la satisfaction de la passion actuellement dominante est souvent la cause d'un grand mal, et le mal qui résulterait de sa non satisfaction serait souvent le principe d'un grand bien, en sorte que rien n'est moins propre à produire notre plus grand bien que le gouvernement de nos facultés par les passions. Voilà ce que ne tarde pas à découvrir la raison, et elle en conclut que, pour arriver à notre plus grand bien possible, il serait mieux que la force humaine ne demeurât pas en proie à l'impulsion mécanique des passions ; il serait mieux qu'au lieu d'être emportée par leur impulsion à satisfaire à chaque instant la passion actuellement dominante, elle fût dérobée à cette impulsion et dirigée exclusivement à la réalisation de l'intérêt calculé et bien entendu de l'ensemble de toutes ces passions, c'est-à-dire du plus grand bien de notre nature. Or ce mieux que notre raison conçoit, elle conçoit aussi qu'il est en notre pouvoir de le réaliser. Il dépend de nous de calculer le plus grand bien de notre nature, il suffit d'y employer notre raison ; et il dépend de nous aussi de nous emparer de nos facultés et de les mettre au service de cette idée de notre raison. Car nous avons ce pouvoir, il nous a été révélé et nous l'avons senti dans l'effort spontané par lequel pour satisfaire la passion, nous concentrions sur un point toutes les forces de nos facultés. Ce que nous

avons fait jusque là spontanément, il suffit de le faire volontairement, et le pouvoir de la volonté sera créé. Du moment que cette grande révolution est conçue, Messieurs, elle s'accomplit. Un nouveau principe d'action s'élève en nous, l'intérêt bien entendu, principe qui n'est plus une passion mais une idée, qui ne sort plus aveugle et instinctif des convictions de notre nature, mais qui descend intelligible et raisonné des réflexions de notre raison; principe qui n'est plus un mobile mais un motif. Trouvant un point d'appui dans ce motif, le pouvoir naturel que nous avons sur nos facultés s'empare de ces facultés, et, s'efforçant de les gouverner dans le sens de ce motif, commence à devenir indépendant des passions, à se développer et à s'affermir. Dès lors, la force humaine est soutraite à l'empire inconséquent, variable, orageux des passions, et soumise à la loi de la raison, calculant la plus grande satisfaction possible de nos tendances, c'est-à-dire notre plus grand bien, c'est-à-dire l'intérêt bien entendu de notre nature.

Tel est, Messieurs, le nouvel état moral, ou le nouveau mode de détermination que produit dans l'homme l'apparition de la raison; l'intérêt bien entendu substitué à ces buts partiels auxquels nos passions nous portent, voilà la fin; l'empire sur soi, voilà le moyen. Ce qu'il y a de moins que dans le premier état, c'est la domination immédiate des passions sur les facultés humaines. Entre ces deux puissances une troisième s'est interposée, celle de la raison et de la volonté, l'une posant un but à la conduite, l'autre gouvernant les facultés humaines vers ce but.

Il ne faudrait pas croire, Messieurs, qu'après cette révolution opérée en nous par la raison, la direction de la force humaine remise aux mains de la raison ne trouvât aucun appui dans la passion. Il en est tout autrement. Le jour où notre raison a parfaitement compris l'inconvénient qu'il y a de satisfaire toutes nos passions, et dans chaque moment la plus forte, le jour où elle a conçu l'intérêt bien entendu, la nécessité de le calculer, et celle de le préférer dans chaque cas à la satisfaction de nos passions particulières; ce jour-là notre nature, en vertu de ses lois mêmes, se passionne pour ce système de conduite qui lui paraît un bon moyen d'arriver à sa fin, comme elle se passionne pour tout ce qui est utile; elle aime ce système de conduite, elle n'en dévie pas sans regret, et elle a de l'aversion pour ce qui l'en détourne. Ainsi la passion appuie le gouvernement du pouvoir humain par l'intérêt bien entendu, et il y a sous ce rapport dans ce second état, action harmonique de l'élément passionné et de l'élément rationel. Mais cet accord est loin d'être complet; car l'idée de notre plus grand bien conçue par la raison, n'étouffe pas les tendances instinctives de notre nature: elles subsistent parce qu'elles sont impérissables en nous; elles se développent, elles agissent, elles demandent comme elles faisaient auparavant leur immédiate satisfaction, et s'efforcent d'entraîner à cette satisfaction immédiate la puissance de nos facultés, et souvent elles y réussissent. Si l'intérêt bien entendu trouve de la sympathie dans la passion, il y trouve donc une foule de résistances à vaincre. Le pouvoir humain est donc loin

d'être entièrement soustrait à l'action immédiate des passions dans ce second état. Elles viennent souvent, surtout dans les âmes faibles, troubler l'empire calculé de l'intérêt bien entendu. En un mot quand la raison est venue, quand elle s'est élevée à l'idée de l'intérêt bien entendu, un nouvel état moral, un nouveau mode de détermination est créé; mais il ne se substitue pas sans retour à l'état, au mode primitif. L'homme flotte entre ces deux états, allant de l'un à l'autre; tantôt résistant à l'impulsion des passions et obéissant à l'intérêt bien entendu, tantôt succombant sous la force de cette impulsion et s'y laissant aller. Mais un nouveau mode de détermination n'en est pas moins créé en nous et introduit dans la vie humaine.

Ce nouvel état moral ou ce nouveau mode de détermination, Messieurs, est précisément l'état, le mode égoïste. En effet, ce qui constitue l'égoïsme, c'est l'intelligence que nous avons en agissant, que nous agissons pour notre bien à nous. Or, cette intelligence n'existe pas dans l'état primitif; et c'est pourquoi l'enfant n'est pas égoïste. En lui les tendances instinctives de la nature règnent sans partage; ces tendances aspirent chacune à leur but particulier, comme à leur fin dernière; l'enfant voit ces buts, les aime, s'efforce de les atteindre, mais ne voit rien au-delà. Au fond, c'est à la satisfaction de sa nature qu'aspirent en définitive toutes ces passions; mais l'enfant n'est pas complice de cette tendance; il n'est donc pas égoïste dans la véritable acception du mot. Il est innocent comme Psychée qui aime sans connaître l'amour. La raison est dans l'homme le flambeau

de Psychée. C'est elle seule qui vient lui révéler la fin dernière de ses passions, et en la lui révélant, la substituer comme motif raisonné de conduite, aux mobiles qui auparavant le dirigeaient; c'est elle seule qui crée en lui l'égoïsme : il est impossible, il n'existe pas dans l'état primitif.

Nous ne sommes pas encore arrivés, Messieurs, à l'état qui mérite particulièrement et véritablement le nom d'état moral. Cet état résulte d'une nouvelle découverte que fait la raison, d'une découverte qui élève l'homme, des idées générales qui ont engendré l'état égoïste, à des idées universelles et absolues.

Ce nouveau pas, Messieurs, les morales intéressées ne le font pas. Elles s'arrêtent à l'égoïsme. Le faire c'est donc franchir l'intervalle immense, l'abîme qui sépare les morales égoïstes des morales désintéressées. Voici comment s'opère dans l'homme la transition du second état que j'ai décrit, à l'état moral proprement dit.

Il y a, Messieurs, un cercle vicieux caché dans le mode de détermination égoïste. L'égoïsme appelle *bien* la satisfaction des tendances de notre nature, et quand on lui demande pourquoi la satisfaction de ces tendances de notre nature est notre bien, il répond que c'est parce qu'il est la satisfaction des tendances de notre nature. C'est en vain, que pour sortir de ce cercle vicieux, l'égoïsme cherche dans le plaisir qui suit la satisfaction des tendances de notre nature, le motif de l'équation qu'il établit entre cette satisfaction et notre bien; la raison ne trouve pas plus d'évidence dans l'équation du plaisir et du bien, que dans celle de la sa

tisfaction de notre nature et du bien, et le pourquoi de cette dernière équation lui semble toujours un mystère. C'est ce mystère, Messieurs, dont le tourment sourdement senti force la raison à faire un nouveau pas dans l'échelle des conceptions morales. Echappant à la considération exclusive des phénomènes individuels, elle conçoit que ce qui se passe en nous se passe dans toutes les créatures possibles, que toutes ayant leur nature spéciale, toutes aspirent en vertu de cette nature à une fin spéciale qui est aussi leur bien, et que que chacune de ces fins diverses est un élément d'une fin totale et dernière qui les résume, d'une fin qui est celle de la création, d'une fin qui est l'ordre universel, et dont la réalisation mérite seule aux yeux de la raison le titre de bien, en remplit seule l'idée, et forme seule avec cette idée une équation évidente par elle-même et qui n'ait pas besoin d'être prouvée. Quand la raison s'est élevée à cette conception, c'est alors, Messieurs, mais seulement alors, qu'elle a l'idée du bien; auparavant elle ne l'avait pas. Elle avait, par un sentiment confus, appliqué cette dénomination à la satisfaction de notre nature, mais elle n'avait pu se rendre compte de cette application ni la justifier. A la lumière de sa nouvelle découverte, cette application lui devient claire et se légitime. Le bien, le véritable bien, le bien en soi, le bien absolu, c'est la réalisation de la fin absolue de la création, c'est l'ordre universel. La fin de chaque élément de la création, c'est-à-dire de chaque être, est un élément de cette fin absolue. Chaque être aspire donc à cette fin absolue en aspi-

rant à sa fin; et cette aspiration universelle est la vie universelle de la création. La réalisation de la fin de chaque être est donc un élément de la réalisation de la fin de la création, c'est-à-dire de l'ordre universel. Le bien de chaque être est donc un fragment du bien absolu, et c'est à ce titre que le bien de chaque être est un bien; c'est de là que lui vient ce caractère; et si le bien absolu est respectable et sacré pour la raison, le bien de chaque être, la réalisation de la fin de chaque être, l'accomplissement de la destinée de chaque être, le développement de la nature de chaque être, la satisfaction des tendances de chaque être, toutes choses identiques et qui ne font qu'un, deviennent également sacrés et respectables pour elle.

Or, Messieurs, dès que l'idée de l'ordre a été conçue par notre raison, il y a entre notre raison et cette idée une sympathie si profonde, si vraie, si immédiate, qu'elle se prosterne devant cette idée, qu'elle la reconnaît sacrée et obligatoire pour elle, qu'elle l'adore comme sa légitime souveraine, qu'elle l'honore et s'y soumet comme à sa loi naturelle et éternelle. Violer l'ordre, c'est une indignité aux yeux de la raison; réaliser l'ordre autant qu'il est donné à notre faiblesse, cela est bien, cela est beau. Un nouveau motif d'agir est apparu, une nouvelle règle véritablement règle, une nouvelle loi véritablement loi, un motif, une règle, une loi qui se légitime par elle-même, qui oblige immédiatement, qui n'a besoin pour se faire respecter et reconnaître, d'invoquer rien qui lui soit étranger, rien qui lui soit antérieur ou supérieur.

« Nier qu'il y ait pour nous, qui sommes des êtres raisonnables, quelque chose de saint, de sacré, d'obligatoire, c'est nier, Messieurs, l'une de ces deux choses, ou que la raison humaine s'élève à l'idée du bien en soi, de l'ordre universel, ou qu'après avoir conçu cette idée, notre raison ne se courbe pas devant elle et ne sente pas immédiatement et intimement qu'elle a rencontré sa véritable loi, qu'elle n'avait pas encore aperçue, deux faits également impossibles à méconnaître ou à contester.

Cette idée, cette loi, Messieurs, est lumineuse et féconde. En nous montrant la fin de chaque créature comme un élément de l'ordre universel, elle imprime à la fin de chacune et aux tendances instinctives par lesquelles chacune y aspire, un caractère respectable et sacré qu'elles n'avaient pas auparavant. Jusque-là nous étions déterminés à satisfaire les tendances de notre nature par l'impulsion même de ces tendances ou par l'attrait du plaisir qui suit cette satisfaction; la raison pouvait juger cette satisfaction convenable, utile, agréable; elle pouvait, à ce titre, calculer les meilleurs moyens de l'opérer; mais si elle était légitime, bonne en soi, s'il était ou n'était pas de notre devoir de la poursuivre, de notre droit de l'obtenir, elle ne pouvait le savoir, elle l'ignorait. Le droit et le devoir d'aller à notre fin qui est notre bien, ne commencent que le jour où notre fin nous apparaît comme un élément de l'ordre universel, et notre bien comme un fragment du bien absolu. Ce jour là, les caractères de légitimité, de bonté absolue que notre bien n'avait pas, il les revêt;

mais il ne les revêt pas seul, Messieurs ; le bien, la fin de chaque créature les revêtent en même tems et au même titre. Auparavant nous pouvions bien concevoir que les autres créatures avaient aussi des tendances à satisfaire, et, par conséquent, qu'il y avait du bien pour elles comme pour nous ; poussés par la sympathie, nous pouvions bien désirer instinctivement leur bien, trouver du plaisir à le faire, et par conséquent faire entrer la production de ce bien dans les calculs de notre égoïsme. Mais qu'il fût bon et légitime en soi qu'elles atteignissent ce bien, et que, par conséquent, ce bien dût être en quelque chose et sous quelque rapport respectable et sacré pour nous, voilà ce que notre raison ne pouvait ni décider ni même concevoir. Mais l'idée du bien absolu conçue, ce qui n'était pas visible apparaît, et le bien des autres devient sacré pour nous en même tems et au même titre que le nôtre, c'est à dire comme élément égal d'une même chose, qui seule est respectable et sacrée en soi, l'ordre. Ainsi, du même coup, le caractère qui les rend obligatoires va s'attacher au bien des autres et au nôtre. Il n'y a plus de différence entre le devoir d'accomplir celui-ci et le devoir de respecter et de contribuer à accomplir celui-là ; l'un et l'autre se perdent et se confondent dans le sein du bien absolu, qui étant obligatoire par lui-même, leur communique au même degré la légitimité qui est en lui.

Tout devoir, tout droit, toute obligation, toute morale découlent donc d'une même source qui est l'idée du bien en soi, l'idée d'ordre. Supprimez cette idée, il n'y a plus rien de sacré en soi pour la raison,

par conséquent plus rien d'obligatoire, par conséquent plus de différence morale entre les buts que nous pouvons poursuivre, entre les actions que nous pouvons faire; la création est inintelligible, et toute destinée une énigme. Rétablissez-la, tout devient clair dans l'univers et dans l'homme; il y a une fin à tout et à chaque chose; il y a un ordre sacré que toute créature raisonnable doit respecter et concourir à accomplir en elle et hors d'elle; par conséquent des devoirs, par conséquent des droits, par conséquent une morale, une législation naturelle de la conduite humaine. Telles sont, Messieurs, les conséquences qu'entraîne après elle dans la nature humaine la conception de l'ordre ou du bien en soi.

Mais cette idée de l'ordre elle-même, si haute qu'elle soit, n'est pas le dernier terme de la pensée humaine. Elle fait un pas de plus et s'élève jusqu'à Dieu qui a créé cet ordre universel, et qui a donné à chaque créature qui y concourt, sa constitution, et par conséquent sa fin et son bien. Ainsi rattaché à sa substance éternelle, l'ordre sort de son abstraction métaphysique et devient l'expression de la pensée divine; dès-lors aussi, la morale montre son côté religieux. Mais il n'était pas besoin qu'elle le montrât pour qu'elle fût obligatoire. Au-delà de l'ordre, notre raison n'aurait pas vu Dieu, que l'ordre n'en serait pas moins sacré pour elle, car le rapport qu'il y a entre notre raison et l'idée d'ordre subsiste indépendamment de toute pensée religieuse. Seulement, quand Dieu apparaît comme substance de l'ordre, si je puis parler ainsi, comme

la volonté qui l'a établi, comme l'intelligence qui l'a pensé, la soumission religieuse s'unit à la soumission morale, et par là encore l'ordre devient respectable.

D'un autre côté, dès l'enfance, et long-tems avant que la raison développée se soit élevée en nous à l'idée d'ordre, nous éprouvons de la sympathie, de l'amour pour tout ce qui a le caractère de la beauté, de l'antipathie et de l'aversion pour tout ce qui porte le caractère de la laideur. Or, une analyse profonde démontre que la beauté et la laideur ne sont autre chose dans les objets que l'expression, le symbole matériel de l'ordre et du désordre. Ce double sentiment ne peut donc résulter que de la conception confuse de l'idée d'ordre ; il ne peut être que l'effet de cette sympathie profonde qui unit ce qu'il y a de plus élevé dans notre nature à cette grande idée. Plus tard, quand nous avons conçu nettement cette idée, nous nous rendons parfaitement compte de ce sentiment instinctif qui nous fait aimer le beau, et de l'attrait puissant qu'il exerce sur notre âme ; et le beau n'est plus alors à nos yeux qu'une face du bien. Et il en est du vrai comme du beau ; le vrai, c'est l'ordre pensé, comme le beau c'est l'ordre exprimé. En d'autres termes, l'absolue vérité, la vérité complète que nous concevons en Dieu et dont nous ne possédons que des fragmens, n'est et ne peut être que l'idéal, les lois éternelles de cet ordre à la réalisation duquel gravitent fatalement toutes les créatures, et sont appelés de plus à concourir librement celles qui sont raisonnables et libres. De manière que ce même ordre, qui, en tant

qu'il est la fin de la création, est le bien, qui, en tant qu'il est exprimé par le symbole de la création, est le beau, traduit en idée dans la pensée de Dieu ou de l'homme, n'est autre chose que le vrai. Le bien, le beau et le vrai, ne sont donc que l'ordre sous trois faces différentes, et l'ordre lui-même n'est autre chose que la pensée, la volonté, le développement, la manifestation de Dieu. Mais ne nous oublions pas dans ces hautes vues, Messieurs, et revenons à notre sujet.

Quand nous avons conçu l'idée d'ordre et l'obligation qui est imposée à notre nature de le réaliser autant qu'il est en elle, ce jour-là, au delà des deux modes de détermination que nous avons déjà constatés et décrits, un troisième se produit ou du moins devient possible, et ce mode est le mode moral proprement dit. En effet, ce n'est plus seulement par l'impulsion des passions comme dans l'état primitif, ou par la vue de la plus grande satisfaction possible de ces mêmes passions comme dans l'état égoïste, que nous pouvons être décidés à agir. Nous pouvons l'être encore par la vue de l'ordre ou du bien en soi à laquelle notre raison s'est élevée et qui lui est apparue comme la véritable loi de notre conduite. Quand donc ce motif agissant sur nous, vient à nous déterminer, une troisième forme de détermination parfaitement distincte des deux autres est produite en nous.

Les caractères de ce nouveau mode de détermination le séparent profondément de la détermination passionnée et de la détermination égoïste.

Quoi qu'il ait cela de commun avec le mode égoïste,

qu'il ne peut se produire que dans un être raisonnable, ce qui les distingue l'un et l'autre du mode passionné, il s'en sépare par des circonstances tellement considérables qu'elles ne peuvent échapper à personne.

De même que l'égoïsme et la passion peuvent nous pousser à la même action, de même l'égoïsme et le motif moral peuvent nous prescrire dans une foule de cas précisément la même conduite; mais c'est justement dans cette coïncidence qu'éclatent le mieux les différences qui les distinguent. Le motif égoïste conseille, le motif moral oblige. Le premier ne voit que la plus grande satisfaction de notre nature et demeure personnel même quand il nous conseille le bien des autres; le second n'envisage que l'ordre et reste impersonnel même quand il nous prescrit notre propre bien. C'est à nous que nous obéissons en cédant à celui-là ; en obéissant à celui-ci, nous nous soumettons à quelque chose qui n'est pas nous et qui n'a d'autre titre à nos yeux que d'être bien, ce qui est le caractère de la loi. Il y a donc dévouement de nous à autre chose dans ce dernier cas, tandis qu'il ne peut y avoir dévouement dans le premier. Or, Messieurs, le dévouement d'un être à ce qui n'est pas lui, mais à ce qui lui paraît bien, est précisément ce qu'on appelle vertu ou bien moral; d'où vous voyez que la vertu et le bien moral ne peuvent apparaître en nous que dans ce troisième état, et sont un phénomène propre à cette troisième forme de détermination. Il y a bien moral en nous, Messieurs, toutes les fois que nous obéis-

sons volontairement et avec intelligence à la loi qui est la règle de notre conduite; mal moral, toutes les fois que nous désobéissons avec connaissance de cause et volontairement à cette loi. Telle est la définition rigoureuse de cette espèce de bien et de mal entièrement distincte du bien et du mal absolu, qui est l'ordre et le désordre, et de la partie de ce bien et de ce mal que nous appelons le bien et le mal de l'homme, et qui est l'accomplissement ou le non accomplissement de sa fin ou de son ordre.

Cette différence entre le mode moral de détermination et les deux autres, se retrouve dans les phénomènes qui suivent la détermination. Parmi ces phénomènes, il en est un surtout qui est caractéristique de la détermination morale. Lorsque nous avons accompli volontairement la loi morale, indépendamment du plaisir spécial que ressent notre sensibilité, nous nous jugeons dignes d'estime et de récompense; dans le cas contraire, indépendamment de la douleur, dignes de blâme et de châtiment. C'est là ce qu'on appelle la satisfaction d'avoir bien fait, et la douleur d'avoir mal fait ou le remords.

Ce jugement de mérite ou de démérite se produit nécessairement à la suite de toute action qui porte un caractère moral, soit bon, soit mauvais. Il ne se produit pas, il ne peut pas se produire à la suite des deux premiers modes de détermination que j'ai décrits. En effet, quand nous avons agi contrairement à notre intérêt bien entendu, nous pouvons nous en vouloir, accuser notre faiblesse, notre maladresse; dans le cas contraire, nous louer de notre

prudence, de notre sagesse, de notre habileté. Mais ces phénomènes sont très-distincts de l'approbation et de la désapprobation morale. Personne n'éprouve de remords pour avoir manqué à son intérêt bien entendu comme tel; ce n'est que quand cet intérêt a été rallié à l'idée d'ordre, et en tant que notre conduite, en compromettant l'un, se montre à nos yeux comme ayant par cela même violé l'autre, que le remords se produit à la suite de l'imprudence; il est la suite de cette dernière considération et non point de la première. Vous voyez, Messieurs, que je ne condamne pas l'intérêt bien entendu; je le légitime au contraire comme élément de l'ordre, et j'en fais un devoir dans beaucoup de cas. Mais c'est un caractère qu'il ne possède pas par lui-même et qu'il faut que le bien absolu lui communique. Tels sont les phénomènes qui suivent en nous une action morale, bonne ou mauvaise.

Le tableau que je viens de vous présenter serait incomplet, Messieurs, si je n'ajoutais pas deux observations qui en embrassent l'ensemble.

A quelle fin aspirent nos tendances primitives et les passions qui en dérivent? à la véritable fin de notre nature, à notre véritable bien. Où va notre conduite lorsqu'elle est dirigée par l'intérêt bien entendu? à la plus haute réalisation possible des tendances de notre nature, c'est-à-dire au plus grand accomplissement possible de notre fin ou de notre bien. Que nous prescrit la loi de l'ordre lorsqu'elle a fait son apparition en nous? le respect et la plus grande réalisation possible du bien absolu ou de l'ordre. Mais notre bien est un élément du bien, de l'ordre ab-

l'égoïsme, il ne s'ensuit pas que l'égoïsme soit détruit en nous, pas plus qu'il ne suit de ce que l'égoïsme est un meilleur motif que l'instinct, que l'instinct y soit aboli. La recherche du bien particulier subsiste donc à côté de la vue du bien absolu, comme l'impulsion de chaque passion à côté de l'égoïsme, et, dans les cas où l'égoïsme ne voit pas son bien dans ce qu'exige le respect du bien absolu, comme dans ceux où la passion particulière est empêchée d'aller à sa fin par ce que conseille l'égoïsme, il y a froissement entre ces mobiles, et bien que nous continuions de voir ce qu'il y a de mieux à faire, nous ne sommes pas toujours assez prudens ou assez vertueux pour l'exécuter. Voilà à quoi se réduisent les luttes des trois mobiles. Ces luttes sont en général l'effet de l'aveuglement de la passion ou d'unè méprise de l'égoïsme; car, au fond, le plus grand intérêt de la passion est ordinairement d'être sacrifié à l'égoïsme, et le plus grand intérêt de l'égoïsme d'être sacrifié à l'ordre.

J'ai parlé jusqu'ici des trois états moraux que je distingue dans l'homme, comme s'ils appartenaient à trois périodes bien distinctes de la vie humaine, c'est-à-dire comme si l'un se produisait d'abord, l'autre ensuite, puis enfin le troisième. Cela n'est point exactement vrai et demande à être expliqué. Il faut dire d'abord qu'en apparaissant l'une de ces trois formes de détermination n'abolit pas la précédente, mais s'y ajoute; en sorte qu'une fois produites, elles coexistent dans la vie humaine. Et maintenant, quant à

l'ordre de leur apparition, il est vrai que l'état passionné précède historiquement les deux autres, et règne exclusivement dans l'enfance; mais il serait difficile d'affirmer une pareille succession de l'état égoïste à l'état moral.

Bien que la raison se montre d'assez bonne heure dans l'homme, personne n'oserait soutenir qu'elle s'élève immédiatement à cette haute conception de l'ordre, qui est la loi morale; il y a plus, et tout le monde sait que, dans beaucoup d'hommes, jamais cette haute conception de la loi morale ne se formule d'une manière précise. Il faudrait donc en conclure qu'il n'y a pas de moralité dans l'homme jusqu'à un certain âge qu'il n'y en a jamais dans le plus grand nombre des hommes. Il n'en saurait être ainsi, et il faut ici distinguer deux choses, la vue confuse et la vue claire de la loi morale. La vue confuse de la loi morale est contemporaine de la première apparition de la raison dans l'homme; c'est une de ses premières conceptions; et chez la plupart des hommes, cette conception reste confuse pendant toute la vie, et ne se transforme jamais en une idée claire. Ce qu'on appelle la conscience morale, Messieurs, n'est autre chose que cette idée confuse de l'ordre; et de là vient que ses effets ressemblent moins à ceux d'une conception de la raison, qu'à ceux d'un *instinct* ou d'un *sens*. Ses jugemens, en effet, n'ont point l'air de dériver de principes généraux qu'elle applique aux cas particuliers qui se présentent; ils semblent plutôt résulter d'une espèce de tact qui, dans chaque cas particulier, lui fait sentir

ce qui est bien et ce qui est mal. Mais le caractère obligatoire du bien et du mal ne participe point, dans les phénomènes de la conscience, à la confusion de la perception. Quoique confusément perçus par elle, la conscience ne nous en présente pas moins ce bien comme ce que nous devons faire, et ce mal comme ce que nous devons éviter; et quand nous lui avons obéi ou désobéi, nous sentons aussi vivement l'approbation et le remords, que si nous avions obéi ou désobéi à une conception plus élevée et plus claire de la loi morale. Ainsi la conscience ou la vue confuse de l'ordre suffit dans la conduite pour faire des hommes vertueux et vicieux, des criminels et des héros; et toutefois, Messieurs, celui-là est bien plus coupable qui, concevant d'une manière claire la loi et l'obligation sacrée qu'elle impose, viole cette loi, car il la viole bien plus sciemment. Ce n'est donc point sans raison que la justice humaine fait des distinctions entre les coupables, et leur applique des peines plus ou moins sévères, selon qu'elle juge leur intelligence plus ou moins développée, et, par conséquent, une connaissance plus ou moins claire en eux du bien ou du mal.

Ces détails vous montrent, Messieurs, qu'aussitôt que la raison se développe en nous, elle y introduit à la fois et le motif moral et le motif égoïste, et qu'ainsi ces deux formes de détermination que j'ai séparées pour les décrire, y sont à peu près contemporaines. D'un autre côté, ainsi que je vous l'ai déjà dit, elles n'y abolissent par le mode passionné qui a régné exclusivement dans l'enfance; ensorte qu'à partir de l'âge de

raison, la vie de l'homme est une alternative perpétuelle entre les trois états moraux, un passage perpétuel de l'un à l'autre, selon que la passion, l'égoïsme ou la loi morale l'emportent tour-à-tour sur notre volonté et président à ses déterminations. Il n'y a point de vie qui soit exempte de ces alternatives. Ce qui distingue les hommes, c'est la nature du motif qui triomphe le plus souvent. Les uns obéissent habituellement à la passion : ce sont les hommes passionnés ; les autres à l'intérêt bien entendu : ce sont les égoïstes ; les autres enfin au motif moral : ce sont les hommes vertueux. Selon que prédomine dans les habitudes l'un ou l'autre de ces trois modes de déterminations, l'homme revet tel ou tel caractère moral. Il n'est personne qui obéisse exclusivement et constamment à un seul de ces trois mobiles; si forte que soit la prédominance habituelle de l'un, les deux autres président toujours à quelques-unes de nos déterminations. Il y a plus; dans le plus grand nombre des cas, ils concourent et agissent ensemble, en vertu de l'harmonie qui, au fond, les unit, et peut-être y a-t-il bien peu d'actions humaines qui dérivent exclusivement soit de l'un, soit de l'autre. Ainsi, l'homme n'est jamais ni tout-à-fait vertueux, ni tout-à fait égoïste, ni tout-à-fait passionné : à celui de ces mobiles qui a l'air de déterminer la conduite, se mêle toujours plus ou moins l'impulsion secrète des deux autres.

Tel est, Messieurs, le tableau que je devais vous présenter des principaux faits moraux de la nature humaine. A la lumière de ces faits, vous comprendrez, j'espère, avec une grande facilité, les différens systèmes

moraux qui ont nié qu'il y ait pour l'homme quelque chose d'obligatoire et vous apercevrez sans peine les causes diverses de leur erreur. Mais il est si important que vous ayez une intelligence claire de la psychologie morale de l'homme, que je reviendrai peut-être encore sur ces faits dans la prochaine leçon.



SUITE DU MÊME SUJET.

L'IDÉE de droit et celle de devoir impliquant celle de loi, et celle de loi impliquant celle d'obligation, il est évident que la question de savoir s'il y a des droits et des devoirs, revient à celle de savoir s'il y a dans l'homme une loi obligatoire, ou, pour abréger l'expression, une loi, car le mot *loi* emporte nécessairement l'idée d'obligation. Avant donc de chercher en quoi consistent et quels peuvent être nos devoirs et nos droits ou les règles de notre conduite, il est indispensable de se poser ces deux questions : y a-t-il pour l'homme une loi obligatoire? et s'il y en a une, quelle est cette loi? Nous devrions encore examiner et résoudre ces deux questions, quand bien même il ne se serait pas rencontré des philosophes qui eussent répondu négativement à la première, et qui en cherchant à résoudre la seconde, se fussent partagés sur la nature de cette loi obligatoire dont ils reconnaissaient d'ailleurs l'existence. Mais comme certains philosophes ont nié qu'il y eût pour l'homme une loi obligatoire; et comme, de la part de ceux, qui, en admettant l'existence de cette loi, ont

cherché quelle elle était, il y a eu des réponses très-diverses et très-multipliées ; il est de toute évidence que nous ne saurions nous dispenser d'examiner ces deux questions et de les résoudre. Car si les philosophes qui disent qu'il n'y a pas de loi obligatoire avaient raison, nous n'aurions pas à rechercher quels sont nos devoirs et nos droits; et nous ne pourrions en aucune manière les déterminer, si, après avoir trouvé qu'une telle loi existe, nous hésitions sur la nature de cette loi, et ne prenions pas parti entre les systèmes philosophiques qui sont arrivés sur ce point à des résultats différens.

Tous les systèmes qui ont erré sur les principes du droit naturel, peuvent se ranger en trois classes distinctes. Parmi ces systèmes, les uns soutiennent qu'il ne peut pas y avoir pour l'homme de loi obligatoire ; les autres soutiennent qu'en fait il n'y en a pas. Ces deux classes de systèmes nient l'existence du droit naturel. Une troisième le détruit en l'altérant; elle comprend tous ceux qui, en admettant qu'il y a pour l'homme une loi obligatoire, ne rencontrent pas cette loi telle qu'elle est réellement, et la défigurent de différentes façons. Le résultat commun de toutes ces altérations est de la détruire, car il n'y a pour l'homme qu'une loi obligatoire, et tout système qui lui en substitue une autre, ne peut prêter à cette fausse loi l'obligation qui ne s'attache dans l'esprit humain qu'à la véritable. Ainsi, par des chemins différens, ces trois classes de systèmes détruisent également la loi obligatoire, et par là tout devoir et tout droit, et par là

toute science du devoir et du droit, et par là le droit naturel, la morale tout entière.

Telles sont, ni plus ni moins, les trois classes de systèmes que nous avons à examiner; car examiner ces trois classes de systèmes, c'est tout uniment nous occuper de résoudre ces deux questions : y a-t-il pour l'homme une loi obligatoire, et quelle est cette loi?

Or, il ne peut pas vous échapper que ces deux questions sont des questions de fait et non pas des questions abstraites, qui puissent être résolues par le raisonnement. En effet, l'homme est là, il se détermine, il agit, il est sollicité à le faire par tel ou tel motif. Parmi ces motifs, s'en rencontre-t-il un qui ait le caractère de loi, ou ne s'en rencontre-t-il aucun? telle est la première question; et si, parmi ces motifs, il en est un qui soit obligatoire, quel est ce motif, sa nature, son caractère? voilà la seconde; et toutes deux sont des questions de faits.

D'où vous voyez que, pour résoudre ces deux questions capitales desquelles dépend tout le droit naturel, de même que pour apprécier la valeur des systèmes qui ont nié ou défiguré le droit naturel, il faut en venir à l'observation des faits moraux de la nature humaine; c'est pourquoi j'ai essayé de vous tracer le tableau de ces faits, sinon dans tous ses détails, du moins dans les grands traits qu'il nous présente.

Tel a été le but précis de la dernière leçon. Je vous dois, avant de poursuivre, une très-courte explication sur cette expression de *faits moraux* par laquelle j'ai

désigné les faits que je vous ai exposés ; car, en pareille matière, si on veut ne pas s'égarer, si on veut être compris, il faut absolument s'entendre sur les expressions que l'on emploie et déterminer parfaitement l'acception qu'on leur donne.

Il n'y a pas de moralité dans la nature humaine à moins que l'homme ne soit libre et soumis à une loi obligatoire. Supprimez ou le devoir, ou la possibilité de s'y conformer, vous supprimez toute moralité ; car la conformité des résolutions de la volonté à la loi obligatoire du devoir, est précisément ce qui constitue la moralité. Hors de là il n'y en a pas. Ainsi, dans dans son acception propre, la *moralité* signifie la conformité des résolutions humaines à la loi du devoir. Quand, dans une action cette conformité existe, l'agent est moral, l'action est morale ; quand elle n'existe pas, l'agent n'est pas moral, l'action ne l'est pas.

Voilà le sens précis du mot *moralité*, et du sens précis du mot *moralité* dérive le sens précis de l'épithète *moral*. Ce n'est donc que par extension que j'ai pu appeler *moraux* tous les faits que je vous ai exposés. Voici l'analogie qui légitime cette extension. S'il y a de la moralité dans les déterminations humaines, elle ne peut être que dans les phénomènes qui précèdent, suivent, environnent ces déterminations, c'est-à-dire qui concourent à les produire. Tous ces faits peuvent donc, par extension, être appelés *faits moraux* de la nature humaine, en tant que c'est parmi ces faits que doivent se rencontrer ceux-là mêmes qui constituent spécialement la moralité. Les faits que je vous

ai exposés dans la dernière leçon, sont donc l'ensemble de tous les phénomènes qui président à nos déterminations et non point seulement ceux qui constituent, à proprement parler, la moralité ; c'est dans ce sens, maintenant clair pour vous, que vous devez l'entendre.

Et maintenant, Messieurs, puisque d'après ce que j'ai dit en commençant, il est absolument impossible de résoudre les deux questions, que j'ai posées : y a-t-il une loi obligatoire pour l'homme, et quelle est cette loi? puisque il est également de toute impossibilité d'apprécier aucun des systèmes qui ont résolu négativement la première question ou qui se sont mépris sur la seconde, sans s'en référer aux faits moraux de la nature humaine, c'est-à-dire sans connaître comment la volonté est réellement déterminée dans l'homme, vous sentez qu'il est de la plus haute importance que votre esprit comprenne clairement et tout le mécanisme de nos déterminations et les fonctions de chacun des élémens qui y concourent. Si votre esprit n'a pas ce mécanisme présent, s'il n'en comprend pas clairement tous les ressorts, il est impossible qu'une solution convaincante des questions et qu'une intelligence vraie des systèmes puissent y pénétrer. Aussi je vais encore dans cette leçon revenir, mais par une méthode différente, sur les grands traits du tableau que je vous ai présenté dans la précédente. En réfléchissant à l'effet qu'avait dû produire sur ceux qui n'ont pas encore suivi mes leçons, cette esquisse rapide, il m'a paru qu'il était de mon devoir, si je voulais être compris,

d'en arrêter tous les traits d'une manière plus précise encore. Une fois que nous serons bien d'accord sur ce qui se passe réellement en nous, dans le fait de nos déterminations, vous verrez se dérouler avec une clarté parfaite la plupart des systèmes dont je vous ai présenté tout à l'heure la classification. Ces systèmes n'auront pour vous aucune obscurité; vous verrez comment, dans les faits, il y a prétexte pour tous, comment tous les altèrent de telle ou de telle façon, comment tous enfin arrivent par des moyens différens et en vertu d'illusions diverses à des résultats erronés.

Si tous les principes de la nature humaine qui peuvent concourir dans nos déterminations morales, se développaient aussitôt que nous existons, si quelques-uns d'entre eux ne se faisaient pas en quelque sorte attendre, il n'y aurait dans l'âme humaine qu'un seul état moral. Mais comme, parmi ces élémens, il en est deux qui ne se développent que dans une période déjà avancée de la vie, il arrive qu'en observant l'état moral de l'homme on ne le trouve pas le même à toutes les époques, et qu'ainsi il y a lieu de distinguer différentes situations, différens états moraux dans la nature humaine.

De là vient que, dans la leçon précédente, je vous ai décrit un premier état moral, puis un second, puis un troisième; en d'autres termes, trois modes distincts de détermination, le mode primitif, le mode égoïste et le mode moral proprement dit, dans lequel apparaît la

loi obligatoire qui ne se rencontre pas dans les deux autres.

Malgré la diversité de ces trois états, leurs élémens ne sont ni très-nombreux ni très-difficiles à saisir. Quatre principes de la nature humaine seulement, concourent à les produire, et pourvu qu'on démêle bien la fonction de chacun de ces principes dans ces trois états, on aura une idée nette du mécanisme de nos déterminations.

Ces quatre principes de la nature humaine sont ce que j'ai appelé les tendances instinctives et primitives de notre nature, les facultés dont elle est pourvue, la liberté ou le pouvoir que nous avons de disposer de nos facultés, enfin la raison ou le pouvoir de comprendre.

Il s'agit maintenant de bien voir quels sont ceux de ces principes qui agissent dans chacun des états que j'ai décrits, et quelles fonctions ils y remplissent. C'est sur ce point que je vais de nouveau fixer votre attention.

La nature humaine ayant une organisation spéciale qui n'appartient qu'à elle, a, par cela même, comme je vous l'ai dit, un fin spéciale et qui lui est propre.

Or, la vie commence par le mouvement instinctif qui porte la nature humaine vers sa fin. Ce mouvement instinctif n'est pas simple, il est complexe; en d'autres termes, il se décompose en un certain nombre de mouvemens instinctifs qui ont chacun leur objet particulier, et l'ensemble de ces objets particuliers

où n'existe pas encore en nous ce fait de la direction de nos facultés par nous-mêmes, qui est la liberté. Durant les premières années de l'enfance, nous ne gouvernons pas nos facultés, et à ces années en succèdent d'autres durant lesquelles nous les gouvernons à peine. Les instrumens qu'on appelle ainsi, n'en vivent alors et n'en agissent pas moins; mais ils agissent sans nous, ou, ce qui revient au même, sans que notre volonté leur imprime une direction, et sous la seule impulsion de nos tendances. Autre chose est donc la force exécutrice ou les facultés, et le principe de la nature humaine que j'appelle *volonté*, et dont la fonction est de les diriger. Le premier de ces principes existe sans le second dans les commencemens de la vie, et cette indépendance continue de se révéler à toutes les époques de l'existence de l'homme.

En effet, jamais les facultés de la nature humaine ne sommeillent, jamais elles ne cessent d'agir. Comme les tendances primitives de la nature humaine poussent continuellement la nature humaine à agir, les facultés de la nature humaine sont toujours dans un certain mouvement et dans une certaine action, Mais il n'en est pas de même de la volonté; non-seulement nous ne gouvernons pas nos facultés dans les premiers tems de la vie, mais nous cessons souvent de les gouverner à toutes les époques : il peut arriver et il arrive souvent dans l'homme formé, qu'aucun intermédiaire ne se place entre la partie passionnée de notre nature, ou le mobile, et la partie de notre nature qui exécute ou les facultés, et que la première agisse immédiatement et

sans intermédiaire sur la seconde. Ce phénomène se produit dans les cas nombreux où de fortes passions entraînent brusquement l'action de nos facultés, et dans ceux où notre volonté, fatiguée de gouverner, se repose, et suspend momentanément la surveillance qu'elle exerce sur elles. La volonté est donc un pouvoir intermittent, tandis que les facultés agissent incessament à des degrés divers d'énergie ou de faiblesse.

On voit donc qu'il en est de nos facultés ou du pouvoir exécutif en nous, comme des tendances primitives de notre nature, qu'il est comme elles sans cesse en mouvement; mais que ce pouvoir peut être placé sous deux directions, tantôt sous celle des tendances agissant immédiatement sur lui et l'entraînant : c'est là l'état primitif; tantôt sous celle de la liberté ou de la faculté gouvernementale qui n'apparaît que plus tard, et dont l'action, même après son apparition, n'est pas sans intermittence. La liberté suppose la raison et ne vient qu'avec elle; quand ces deux principes s'introduisent comme intermédiaires entre les mouvemens instinctifs de notre nature et les facultés, alors la situation dans laquelle nous sommes change tout-à-fait.

Reste à voir maintenant quel rôle jouent ces deux derniers principes dans le mécanisme de nos déterminations; car en ajoutant ces deux principes aux tendances primitives et aux facultés, on a tous les élémens qui concourent dans nos déterminations.

Nous ne savons pas à *priori* qu'il nous est donné de nous emparer de nos facultés et de les diriger; nous l'ignorons au contraire; et jamais nous ne l'aurions

appris, si l'expérience ne nous l'avait pas enseigné. Aussi dans les premiers tems de la vie, n'y a-t-il encore aucun signe de gouvernement de nos facultés par nous-mêmes. Nos facultés, comme je vous le disais tout-à-l'heure, sont tout-à-fait sous l'impulsion des mobiles ou des tendances de notre nature, qui, réclamant certains objets, aspirant à certaines fins, poussent nos facultés dans la direction qu'elles veulent, sans que nous intervenions, nous, pour empêcher cette direction ou la rectifier. Il arrive de là que tant que parmi nos tendances primitives il y en a une qui domine, toutes les facultés, entrent dans la direction voulue par cette passion dominante; mais qu'aussitôt qu'à côté de cette passion s'en élève une autre plus puissante, nos facultés quittent la direction qu'elles avaient, pour prendre celle que cette nouvelle passion leur imprime.

De là, dans les déterminations et dans la conduite des enfans, cette mobilité qu'on y remarque. Rien n'étant si variable que la force relative de nos différentes passions, et les facultés tombant nécessairement sous l'impulsion de la plus forte, il doit s'en suivre dans les déterminations des enfans une mobilité continuelle et infinie : cette mobilité se peint dans leurs traits, dans leurs mouvemens, dans leurs idées, et en fait à la fois la grâce et le caractère. C'est pourtant dans cette vie primitive que se revèle à l'homme le pouvoir qu'il a sur ses facultés : voici comment, et je l'ai déjà indiqué dans la dernière leçon.

Quel que soit l'objet vers lequel nous poussent nos tendances primitives, et que s'efforcent d'atteindre

nos facultés mises en mouvement par ces tendances, jamais cet objet n'est saisi sans difficulté; toujours quelque chose s'oppose à la prompte satisfaction de l'instinct. Qu'arrive-t-il alors? que nos facultés se trouvant impuissantes à cause des obstacles qu'elles rencontrent, se concentrent spontanément pour les vaincre, c'est-à-dire, réunissent toutes leurs forces et les appliquent à un point qui résiste.

Là est la révélation pour nous du pouvoir que nous avons sur nos facultés. En effet lorsque, dans le fond de notre nature, nous sentons nos forces dispersées, se réunir, se concentrer sur un point, nous sentons que nous pouvons à volonté, quand il nous plaît, reproduire et répéter cette concentration. Sentant que nous le pouvons, nous usons de ce pouvoir. Alors la force gouvernamentale ou la liberté apparaît en nous; elle nous est ainsi révélée par l'expérience; autrement nous l'aurions toujours ignorée.

Dans l'état primitif que je vous ai décrit, commence donc à se montrer le pouvoir de la liberté humaine. Mais ce pouvoir n'étant point encore dirigé par la raison qui n'est pas éveillée, ne produit que des effets passagers et inconstans. Quand la passion exige très-haut sa satisfaction, et que la force qui est en nous trouve quelque difficulté à la lui donner, elle se con-concentre. Mais qu'une passion plus forte vienne appeler ailleurs l'action de nos facultés, ou que l'obstacle, en résistant, rende la lutte fatigante, aussitôt ce ressort tendu se détend, et la concentration cesse. En d'autres termes, la liberté n'étant pour ainsi dire qu'ins-

tinctive et n'ayant pas encore un motif rationnel où elle puisse s'appuyer, est incertaine et vacillante; elle dure peu; ses effets sans presque nuls; elle ne fait guère que se montrer; il faut pour qu'elle se développe et produise de grands résultats que la raison intervienne.

Voilà déjà trois des principes qui concourent dans le phénomène de nos déterminations; ce sont la force motrice ou les tendances primitives de notre nature, la force exécutive ou les facultés, enfin la force gouvernante ou la liberté, c'est-à-dire le pouvoir que nous avons de diriger nos facultés.

Le quatrième principe est celui que j'ai appelé la raison ou faculté de comprendre.

Je vous l'ai dit, Messieurs, quand la raison apparaît elle rencontre en nous les trois autres principes déjà en action. Depuis que l'homme existe, il a senti des besoins, des instincts, des passions se développer en lui; depuis qu'il existe, ses facultés se sont mises en mouvement, et ont agi, sous l'impulsion de ces besoins; depuis qu'il existe enfin, elles se sont spontanément concentrées toutes les fois qu'elles ont éprouvé de la résistance, et, dans ce mouvement involontaire, ont laissé voir qu'elles pouvait être gouvernées. Mais jusqu'ici elles ne l'ont été que par les tendances, elles ont toujours cédé en esclaves à la plus forte impulsion; rien n'a tempéré, rien n'a limité l'empire du mobile sur elles. Le jour où la raison apparaît, cet esclavage cesse; car au mobile passionné et à l'impulsion de ce mobile, vient se mêler non plus un mobile, mais, remarquez le mot,

il est dans toutes les langues, un *motif*. Jusque là nous étions déterminés à agir pour une impulsion toute aveugle, toute sensible; le jour où la raison intervient, soit qu'elle donne des conseils où qu'elle impose des lois, il y a pour l'homme un motif d'agir. Nouveau principe qui vient prendre un rôle dans nos déterminations et les modifie considérablement; nouveau principe dont il faut montrer le jeu dans le mécanisme total.

La raison fait deux choses : d'abord observant ce qui se passe en nous, elle comprend que toutes ces tendances qui s'y développent demandent à être satisfaites, et généralisant l'idée de cette satisfaction, elle comprend que c'est là notre bien ; d'un autre côté, elle remarque qu'abandonnée à elle-même, notre nature s'y prend fort mal pour opérer la plus grande satisfaction possible de ces tendances; elle s'y prend fort mal parce qu'elle obéit à toutes les mobilités de ces tendances; elle s'y prend fort mal encore, parce qu'elle ne persévère pas assez dans l'effort qu'elle fait pour les satisfaire. Il faut donc que la raison introduise la règle dans la conduite de nos facultés en fixant la fin suprême qu'elles doivent atteindre, et la marche qu'elles doivent suivre pour y parvenir. C'est là ce que fait la raison ; d'une part, elle s'élève à l'idée denotre intérêt bien entendu, de l'autre elle calcule la meilleure conduite àtenir pour le réaliser- En vue de ce but qui lui est posé et de ce plan qui lui est tracé pour l'atteindre, la liberté ou le pouvoir que nous avons sur nos facultés, s'en empare, les dérobe à l'impulsio mé-

canique des tendances, et les gouverne. Le motif remplace le mobile, la règle succède à l'impulsion, et notre conduite, de passionnéee, d'aveugle, d'instinctive qu'elle était, devient raisonnable et raisonnée.

Tel est le premier résultat de l'apparition de la raison dans le phénomène de nos déterminations.

Il est évident que si la raison n'avait d'autre fonctions dans nos déterminations que de venir ainsi comprendre la fin de nos passions et calculer les meilleurs moyens de l'accomplir, il n'y aurait point pour nous de loi obligatoire. Et en effet nous ne nous sentons nullement obligés de satisfaire aux tendances de notre nature; quand notre raison nous pose leur plus grande satisfaction comme but, elle nous donne un conseille dans l'intérêt de la satisfaction de notre nature, mais ce conseil n'a pour nous aucun caractère obligatoire; en d'autres termes, l'intérêt bien entendu calculé par la raison, n'est autre chose que la satisfaction des tendances de notre nature, et jamais cet intérêt bien entendu ne revêtira pour aucune intelligence le caractère d'obligation. Cet intérêt bien entendu est autre chose que l'impulsion mécanique de la passion; c'est déjà un motif, ce n'est pas encore une loi.

Mais la raison ne s'arrête point à l'intérêt bien entendu; elle va plus loin et introduit un second élément rationnel, un second motif dans nos déterminations; ce second motif est l'idée du bien. L'intérêt bien entendu est la conception du bien de l'individu, elle n'est pas celle du bien en soi. Le jour où la raison

aperçoit que de même qu'il y a du bien pour nous, il y en a pour toutes les créatures quelles qu'elles soient, qu'ainsi le bien particulier de chaque créature n'est autre chose qu'un élément du bien absolu, ou de l'ordre universel, ce jour-là, l'idée du bien, ainsi dégagée, élevée à l'absolu, apparaît à notre raison comme obligatoire pour elle. Dès-lors un nouveau motif d'agir, un nouveau principe de conduite se révelle à nous, et s'introduit dans le mécanisme de nos déterminations. Ce principe est un principe obligatoire, est une loi. Si ce principe n'apparaissait pas, si cette idée ne se dégageait pas dans notre esprit par l'effort de notre raison, le mot de *moralité* n'aurait pas de sens, il n'y aurait ni devoirs, ni droits; la science du droit naturel serait inutile à chercher; ce qu'il faudrait seulement chercher, ce serait la meilleure manière de se conduire pour réaliser l'intérêt bien entendu. Quand j'examinerai le sentiment qui prétend que tout s'arrête là, vous verrez que de l'idée de l'intérêt bien entendu il est impossible de faire sortir aucun devoir envers les autres; on ne saurait en effet faire rendre à l'idée du bien personnel ce qu'elle ne contient pas, l'idée du bien d'autrui, et étendre à celui-ci le motif qui nous pousse à l'autre.

Vous voyez donc que quatre principes de notre nature composent tout le jeu de nos déterminations morales. Vous voyez que, parce que deux de ces principes, la liberté et la raison se développent tard, et que le développement de la raison elle-même a deux

momens, il y a dans la vie de l'homme différentes situations morales, distinctes.

La première de ces situations ne contient que deux élémens, les tendances de notre nature ou le mobile, les facultés, de notre nature ou le pouvoir exécutif. Dans cette situation, les mobiles agissent immédiatement sur nos facultés et celles-ci ne peuvent se soustraire à leur impulsion.

Plus tard un commencement d'empire sur nous-même se développe, et plus tard cet empire sur nous-même devient aussi grand que nous le voulons; et alors, entre l'impulsion des mobiles et les facultés, se glisse un pouvoir qui gouverne ces dernières, et qui ne leur permet pas de céder à l'impulsion passionnée sans qu'il y ait consenti. Mais pour que ce pouvoir qui est la liberté, puisse ne pas consentir toujours à céder à l'impulsion passionnée, il faut qu'il ait un point d'appui. Il faut donc qu'un quatrième élément intervienne, c'est-à-dire un motif ou une raison d'agir qui ne soit par l'impulsion.

C'est la raison qui dépose ce nouvel élément, qui l'introduit dans le phénomène de nos déterminations. Mais il y a deux motifs successivement introduits par la raison. Le premier n'est que l'idée générale, le résumé de ce que veulent les tendances de notre nature; il n'a pas une autre autorité que la leur, et ne l'emporte sur elles que parce qu'il fait comprendre ce qu'elles veulent, et montre un meilleur moyen de les satisfaire. *L'intérêt bien entendu* des mobiles, tel est le

premier motif qui vient donner à la liberté ou à l'empire sur nous-mêmes, un point d'appui contre l'impulsion purement mécanique de ces mobiles.

Le second motif introduit par la raison, ou le second point d'appui donné par elle à la liberté, est bien plus puissant; c'est l'idée du bien en soi, laquelle idée du bien ne résume plus la fin des mobiles, leur intérêt bien entendu, mais une fin, un intérêt profondément impersonnels, la fin universelle de la création qui est le bien absolu, qui est l'ordre. Or, il n'y a qu'une telle idée, une telle fin, un tel bien qui puisse avoir le caractère obligatoire; car ce qui est personnel, n'étant pas supérieur à la personne, ne peut en aucune manière l'obliger. L'idée de loi implique quelque chose d'extérieur et de supérieur à la personne, quelque chose d'universel, qui comprenne et qui domine le particulier. Telle est l'idée du bien absolu ou de l'ordre universel à laquelle s'élève la raison, et qui lui apparaît immédiatement comme un motif législatif et obligatoire. Dès lors la liberté s'appuyant sur cette idée, n'a plus seulement pour résister à l'impulsion mécanique des passions le motif de l'intérêt bien entendu de ces mêmes passions; elle en a un autre plus compréhensif et plus puissant, celui de la réalisation du bien en nous et hors de nous, celui de l'accomplissement et du respect de l'ordre dans le développement de notre nature et dans celui des autres. Dans cette idée du bien est comprise celle du nôtre, comme celle du bien d'autrui; et la réalisation de ces deux biens devient obligatoire à ce titre commun qu'ils sont des élémens de l'ordre ou du

bien absolu qui est obligatoire. Ainsi le bien d'autrui devient un élément de nos déterminations, et le nôtre revet un caractère d'impersonnalité qu'il n'avait pas. Quand la liberté a trouvé ce point d'appui nouveau, non seulement elle devient plus puissante contre l'impulsion mécanique, mais elle échappe si elle le veut à tout motif personnel. Alors il y a moralité possible dans l'homme ; la condition de toute moralité qui est d'agir au nom d'un motif ou d'une idée impersonnelle, au nom d'une loi, est donnée ; elle n'existait pas auparavant.

Et maintenant, Messieurs, ou j'ai bien mal réussi à analyser ce phénomène complexe de nos déterminations, ou vous devez en bien comprendre et les élémens et le mécanisme. Tel est ce phénomene dans ses trois formes. Je crois avoir puisé tous les traits de ce tableau dans la réalité de la conscience humaine, et s'il n'est pas encore complet dans les détails, je le crois fidèle dans les principaux linéamens et dans l'ensemble.

Mais, Messieurs, soit que nous cédions à l'impulsion des mobiles ou des instincs de notre nature, soit que nous agissions en vertu du motif que j'appelle l'intérêt bien entendu, soit qu'enfin nous obéissions à la loi du devoir ou à l'idée du bien, nous rencontrons toujours entre notre fin et nous des obstacles qu'il ne nous est point donné de surmonter complètement en cette vie. De là, dans tous les cas possibles, une lutte perpétuelle et fondamentale entre notre nature et la situation dans laquelle elle a été placée, qui fait

comme le fond de la condition humaine en ce monde.

Mais indépendamment de cette lutte fondamentale qui se reproduit dans toutes les situations morales possibles, chaque situation morale contient dans son sein une lutte intérieure différente, et qui lui est propre. Dans l'état primitif, là où il n'y a que deux principes en fonction, d'une part les tendances de notre nature, et de l'autre nos facultés, il y a lutte entre les différentes tendances de notre nature; car, quand l'une domine, elle opprime les autres, lesquelles, à leur tour, prennent le dessus et étouffent la première. Une orageuse et perpétuelle contradiction existe nécessairement entre ces différentes tendances, toutes exclusives, et dont souvent l'une ne peut être satisfaite qu'aux dépens des autres.

Dans l'état égoïste il y a non seulement cette lutte entre nos différentes passions, mais il y en a une autre entre nos différentes passions et le motif de l'intérêt bien entendu. Car nous ne nous conduisons selon les règles de l'intérêt bien entendu qu'à cette condition, que nous contenons et réprimons l'action naturelle de nos différentes passions. A chaque instant nous sacrifions la passion la plus forte à la plus faible, la passion présente à la passion future, et cela en vertu de notre plus grand intérêt, ou d'une idée de notre raison. Il y a donc, dans l'état d'égoïsme, lutte du motif contre les mobiles, et nous ne pouvons sacrifier l'un à l'autre sans regret. si c'est le motif qui est sacrifié, sans douleur, si c'est la passion.

Dans le troisième état ou dans l'état moral propre-

ment dit, ces deux luttes existent encore, mais elles se compliquent d'une troisième qui s'élève entre l'intérêt bien entendu qui est l'expression de notre bien personnel et le devoir qui est celle du bien en soi. Dans beaucoup de circonstances, nous sommes obligés de sacrifier l'intérêt bien entendu au bien en soi ; et quelque parti que nous prenions, nous ne pouvons échapper au remords, si c'est le bien personnel qui l'emporte, ou au regret, si c'est le devoir. Au fond de toutes ces luttes, il y en a une fondamentale, celle de l'homme contre la nature ; sans celle-là, les autres n'existeraient pas ; mais elle existe par la force des choses, et de son sein fécond émanent toutes les autres.

Ainsi le terrain des déterminations morales, si je puis parler ainsi, est un champ de bataille, où se livrent d'éternels combats. Ces combats sont la vie elle-même, avec ses douleurs variées et sa grande douleur fondamentale, la lutte de l'homme contre ce qui n'est pas lui. Et cependant, Messieurs, au fond de toutes ces contradictions il y a un profond accord ; de même que je vous ai fait voir la lutte et le combat, il faut que je vous fasse saisir l'accord et l'harmonie.

N'est-il pas vrai que si nous avions la force de nous conduire continuellement selon la loi de notre intérêt bien entendu, et que cet intérêt eût été parfaitement calculé par notre raison, la satisfaction de notre intérêt bien entendu, comprendrait, envelopperait, si je puis parler ainsi, la plus grande satisfaction possible de toutes nos tendances, c'est-à-dire de toutes nos passions ? Cela est hors de doute ; car si nous préférons

la règle de l'intérêt bien entendu à l'impulsion mécanique de la passion, c'est dans l'intérêt de la passion même, c'est-à-dire dans l'intérêt de notre plus grand bien. Ainsi, en cédant au motif égoïste, loin de sacrifier les passions nous croyons les servir; en lui obéissant nous obéissons par cela même à nos passions, c'est-à dire aux tendances de notre nature; la satisfaction de l'un implique celle des autres. Il y a donc accord entre nos tendances et le calcul de notre plus grand intérêt.

Il y a de même accord profond, accord démontré par l'expérience entre l'obéissance à la loi du devoir et notre intérêt bien entendu. Il y a long-tems que, d'une part, les philosophes qui ont posé en principe et reconnu la loi du devoir, pour concilier et attirer à cette loi les hommes sur lesquels l'intérêt bien entendu avait un grand pouvoir, ont démontré par l'expérience et par le raisonnement, que la meilleure manière d'être heureux, c'était de rester, dans tous les cas possibles, fidèle à la loi du devoir. Il y a long-tems, d'une autre part, que ceux qui ont méconnu la loi du devoir, ont essayé d'en rendre compte, eux qui la niaient, en montrant qu'il avait suffi que des gens d'une raison élevée et d'une expérience consommée eussent calculé quel était le plus grand intérêt de l'homme, pour lui prescrire précisément tout ce que contient la loi morale. Ainsi, et les partisans de l'intérêt bien entendu et ceux de la loi du devoir se sont accordés à reconnaître l'accord profond et définitif qui existe entre les prescriptions de l'une et les règles de l'autre. Et en effet, il est

impossible qu'il en soit autrement; car que nous conseille la loi du devoir? elle veut que nous remplissions notre destinée, mais elle veut aussi que nous n'empêchions pas, que même nous aidions les autres à remplir la leur. Mais il existe des passions en nous qui demandent la même chose. En effet nos passions ne sont pas toutes personnelles, n'ont pas toutes pour objet notre bien particulier; nous portons aussi en nous des passions sympathiques, bienveillantes, qui ont pour fin dernière, quoi? le bien des autres. Quand donc le bien des autres n'est pas produit, quand les autres souffrent, nous souffrons aussi par ces passions. Ainsi, quand le mouvement de la pitié s'élève en moi, si l'individu qui excite ce mouvement n'est pas soulagé, je souffre, je suis malheureux. Quand j'éprouve de la sympathie pour une personne, une sympathie vive, si cette personne n'est pas heureuse, je souffre, comme je souffrirais de mon propre malheur. Donc, il y a une grande moitié des tendances primitives de notre nature qui aspirent au bien c'est-à-dire à l'accomplissement de la destinée des autres, comme à leur fin dernière. Notre intérêt bien entendu enveloppe donc aussi, comme condition, le bien des autres. D'où vous voyez qu'il y a un accord profond entre la conduite prescrite par la loi du devoir ou par l'idée du bien en soi, et la conduite conseillée par l'intérêt bien entendu ou l'idée de notre bien. Et comme l'intérêt bien entendu coïncide avec la satisfaction des tendances instinctives de notre nature, il s'ensuit que ces trois motifs s'impliquent mutuelle-

ment et qu'au fond, malgré les luttes qui se produisent à la surface, au fond, dis-je, il y a entre eux un profond accord. Mais, pour s'accorder, ces trois motifs n'en sont pas moins parfaitement distincts, et il n'est pas égal d'obéir à l'un ou à l'autre. Si vous cédez aux passions vous vous ravalez au rang des bêtes, car c'est précisément là le mode de leurs déterminations. La nature des animaux comme la nôtre les pousse à leur fin; ils ont comme nous des facultés pour y aller; mais jamais aucun motif ne s'interpose chez eux entre l'impulsion mécanique de leurs besoins et les facultés dont ils sont pourvus pour les satisfaire. Quand donc l'homme cède à la passion, sa détermination est purement animale; tant qu'il n'agit que de cette manière sa vie est celle des bêtes. Le jour où l'homme s'élève à l'intérêt bien entendu, il devient un être raisonnable, il calcule sa conduite, il est maître de ses facultés, il les soumet au plan qu'il s'est formé, il est déjà homme, mais il n'est pas encore homme moral, et il ne le devient que le jour où il délaisse l'idée de son bien à lui, pour n'obéir qu'à l'idée du bien en soi; ce jour-là il devient moral, car il obéit à une loi; ce jour-là il s'élève autant au-dessus de l'être égoïste, que l'être égoïste est élevé lui-même au-dessus de l'animal; en un mot, le phénomène du bien et du mal moral est produit, et avec lui tout ce qui fait la grandeur et la gloire de notre nature.

Ceci nous conduit à faire une revue rapide des différentes espèces de biens, et à en fixer d'une ma-

nière précise les notions; car la fixité de ces notions est indispensable pour comprendre toute la suite de cet enseignement.

Je vous l'ai dit, Messieurs, le bien pour l'homme comme pour toute créature possible, c'est l'accomplissement de sa fin, c'est ce à quoi sa nature le condamne d'aspirer et d'aller incessamment, c'est ce qui en satisfait les tendances. Ainsi, ma nature est intelligente : donc connaître est un bien pour moi. Ma nature est sympathique; donc le bonheur des autres est un bien pour moi. Supposez une créature qui ne soit ni intelligente ni sympathique, la connaissance, le bonheur d'autrui, ne sont point pour elle des *biens*; sa nature n'y aspire pas; ces deux choses ne font point partie de sa fin, parce qu'elles ne sont point exigées par son organisation. Voilà le *bien réel*; vous l'avez défini pour un être quelconque, quand vous avez compris tout ce que veut sa nature, c'est-à-dire, quand vous connaissez sa nature.

Toutes les fois que mon *bien réel* est produit en moi d'une manière ou d'une autre, il en résulte un *bien sensible*, c'est-à-dire un plaisir. C'est une seconde espèce de bien parfaitement différente de la première, et qui se produit dans un être à deux conditions. D'abord à la condition qu'il soit sensible, ensuite à la condition que quelque partie du bien réel de cet être ait été produite. Car la sensation agréable, le plaisir, le bien sensible, n'est qu'une conséquence, un effet, un signe du bien réel. Tel est le *bien sensible*, qu'on appelle plus ordinairement le *bonheur*.

Enfin, il y a une troisième espèce de bien qui ne se produit que dans les êtres moraux, comme le précédant ne se produit que dans les êtres sensibles : c'est le bien moral. Quand ma raison a découvert un motif obligatoire, c'est-à-dire une loi, et quand ma volonté agit conformément à cette loi, il y a bien moral; quand, au contraire, elle viole cette loi, il y a mal moral. De sorte que le bien moral n'est autre chose que la conformité des résolutions d'un être raisonnable à la loi obligatoire que lui pose sa raison. Quand j'agis au nom de mon intérêt bien entendu, il n'y a là ni bien, ni mal moral, à moins que je ne viole sciemment quelques-unes des prescriptions de la loi morale.

Telles sont les trois espèces de bien et de mal. Vous voyez maintenant les différences profondes qui séparent le bien et le mal réel, le bien et le mal sensible, le bien et le mal moral, et les caractères propres de chacun. La nature humaine demeure un énigme impénétrable à qui n'a pas démêlé ces trois choses si différentes, et vous verrez tout ce qu'a produit de faux systèmes et d'erreurs leur confusion.

Dans les trois états que j'ai décrits, il y a bien et mal réel, et par conséquent bien et mal sensible; dans le troisième seulement il peut y avoir bien et mal moral. Je vous rappellerai, en passant, que le bien et le mal moral ont un effet sensible comme le bien et le mal réel, c'est-à-dire, que nous ne pouvons pas obéir à la loi morale sans que cette obéissance ne produise un plaisir, et que nous ne pouvons pas désobéir à la loi morale sans que cette désobéissance ne produise une

douleur en nous; j'ajoute que ce plaisir et cette douleur étant accompagnés d'un jugement de la raison, qui ne dit pas seulement à l'agent, tu as bien ou mal fait, mais tu es digne ou méprisable, ce plaisir et cette douleur sont, en vertu de cette circonstance, les plus vifs qu'il soit donné à la sensibilité humaine d'éprouver.

Il résulte de cette analyse que le bien et le mal sensible n'existeraient pas sans les deux autres, et il en résulte également que le bien et le mal moral n'existeraient pas sans le bien et le mal réel, car si nous n'avions pas de fin, nous ne pourrions pas avoir de loi. Le bien réel est donc la condition de tout bien en nous; le mal réel, la condition de tout mal. Ils entraînent le bien et le mal sensible, si l'agent est sensible, et le bien et le mal moral, s'il est raisonnable.

Tels sont, Messieurs, les principaux faits que je devais et voulais mettre sous vos yeux dans cette leçon.

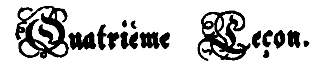
Maintenant, vous comprendrez facilement que, quand on fait des recherches sur les règles de la conduite humaine, on peut ne pas embrasser tout cet ensemble de faits, et en laisser échapper quelques-uns. Vous comprendrez, par exemple, qu'on peut ne pas voir qu'indépendamment de l'impulsion sensible et de l'intérêt bien entendu, la raison humaine découvre une loi obligatoire, qui est aussi un motif d'agir. Admettez qu'un philosophe soit tombé dans cette erreur, l'état moral que j'ai décrit n'existe pas pour lui; méconnu dans les faits, il est nécessairement supprimé dans le système, et le système doit aboutir à cette conclusion, qu'il n'y

a pas pour l'homme de loi obligatoire. Vous comprendrez aussi que, sans méconnaître l'existence de ce troisième mode de détermination, on peut s'en faire une idée inexacte, et à la véritable loi en substituer une autre qui, en la défigurant, la détruise. Vous comprendrez enfin qu'un philosophe peut s'être fait, ou de l'ensemble des choses, ou de l'homme, telle idée qui rende impossible *à priori* que l'homme soit soumis à une loi obligatoire, et inutile de chercher si, parmi les phénomènes de sa nature, se rencontre une telle loi. Ainsi, ne croyant pas à la liberté humaine, Hobbes, par exemple, aurait dû, *à priori*, s'il eût été conséquent, déclarer l'impossibilité de toute obligation. Ainsi, considérant toute chose comme nécessaire, parce que toute chose émane de Dieu dont l'existence et le développement sont nécessaires, Spinosa aurait dû nier, du haut de ce système, la possibilité de tout devoir, de toute règle, de toute loi pour l'homme.

On peut donc arriver par trois routes distinctes à détruire la loi obligatoire, fondement du droit naturel : d'abord, en niant, *à priori*, et par suite d'une doctrine supérieure, la possibilité d'une telle loi ; ensuite en laissant échapper dans l'analyse des faits moraux de la nature humaine, ceux qui la contiennent ; enfin, en défigurant ces faits sans les méconnaître, et substituant ainsi une loi fausse à la véritable.

Nous sommes en état maintenant d'aborder ces systèmes et de les apprécier, car nous savons comment ces choses se passent en nous. Je crois la description que je vous ai donnée fidèle, bien qu'elle puisse avoir

été grossièrement exprimée; car j'avoue que je souffre toutes les fois que je suis obligé de traduire en paroles des phénomènes de cette nature; les expressions de la langue suggèrent à l'esprit des images qui ressemblent si peu aux phénomènes que sent la conscience, que de telles descriptions font toujours pitié à celui qui les donne. Personne n'éprouve ce sentiment plus vivement que moi, Messieurs, et cependant je crois exact, au fond, le tableau que je vous ai présenté. Il suffira, du moins, pour vous faire comprendre comment les faits moraux, vus incomplètement, ont servi de prétexte aux différens systèmes, et comment l'ensemble même de ces divers systèmes témoigne de l'existence réelle en nous de tous ces faits, en épuisant tous les traits du tableau dont chacun a reproduit quelques parties en négligeant les autres.



DES SYSTÈMES QUI IMPLIQUENT L'IMPOSSIBILITÉ D'UNE LOI OBLIGATOIRE.

SYSTÈME DE LA NÉCESSITÉ.

Je vous ai dit, Messieurs, que les systèmes philosophiques qui aboutissent à détruire le droit naturel, pouvaient se diviser en trois classes : ceux qui, par des raisons extérieures aux phénomènes moraux, nient qu'il puisse y avoir pour l'homme une loi obligatoire ; ceux qui, ayant cherché cette loi dans l'examen et l'analyse des phénomènes moraux, déclarent qu'ils ne l'ont pas rencontrée ; ceux enfin qui, pensant l'avoir rencontrée, se sont mépris, et la défigurant de différentes façons, ont substitué à la véritable loi obligatoire que reconnaît réellement notre raison, une loi fausse ou tout au moins altérée, et qui n'implique pas obligation.

Telles sont, Messieurs, les trois espèces de systèmes qui, directement ou indirectement, aboutissent à la destruction de tout droit et de tout devoir, et, par conséquent, à celle du droit naturel lui-même.

Vous ayant, Messieurs, dans les deux dernières le-

tions et les conceptions de notre intelligence résultent de l'organisation même de cette intelligence, et qu'ainsi si notre intelligence avait été autrement organisée, rien au monde ne peut nous démontrer que nous n'eussions pas vu et conçu les choses autrement que nous ne les voyons et les concevons, et qu'ainsi ce qui nous paraît vrai, ne nous eût pas paru faux, et réciproquement.

Telles sont, Messieurs, les deux formes du septicisme, et sous l'une et l'autre il aboutit à ce résultat, douteux lui-même, qu'il ne peut rien y avoir de certain pour l'homme. Or, s'il ne peut rien y avoir de certain pour l'homme, quand nous croyons apercevoir dans une conception de notre raison une obligation pratique d'y conformer notre conduite, cette vue est une vue douteuse comme toute autre, une vue à laquelle nous ne saurions nous fier. C'est donc une chose douteuse que nous soyons obligés à quoi que ce soit, et que ce que nous appelons bien ou mal, le soit réellement. Il est donc indifférent de respecter ou de ne pas respecter cette obligation.

Toute doctrine sceptique, quel que soit le principe d'où elle dérive, aboutit donc nécessairement à révoquer en doute la légitimité de l'idée d'obligation, et par conséquent à nier cette obligation.

Reste le mysticisme. Je ne nie pas qu'il n'y ait plusieurs espèces de mysticisme; mais il y en a un qui est la source de tous les autres, et qui a pour principe cette conviction que l'homme ne peut en ce monde, atteindre à sa fin; qu'il y est, quoiqu'il fasse, impuissant pour le bien; et qu'ainsi la seule chose qu'il ait à faire en cette vie, c'est d'attendre que les obstacles qui

la constituent soient supprimés, et que l'âme humaine, dégagée de ses liens, soit transportée dans un ordre de choses qui lui permette d'accomplir sa destinée. Pour quiconque pense ainsi, l'action en cette vie est une chose absurde, l'état passif est le seul état raisonnable; attendons que la main de Dieu nous délivre des chaînes de la condition présente, alors nous aurons une conduite à tenir; jusque là demeurons passifs, laissons-nous faire, abandonnons-nous au courant de la fatalité extérieure; tout autre système de conduite serait une inconséquence, et toute obligation une contradiction.

Voilà de quelle manière, Messieurs, les quatre systèmes de la nécessité, du panthéisme, du septicisme et du mysticisme arrivent également à nier qu'il puisse y avoir pour l'homme une loi obligatoire.

Après cette revue sommaire je vais reprendre l'un après l'autre chacun de ces systèmes, afin d'examiner plus en détail les bases sur lesquels il repose, et, en vous montrant la fausseté du principe, combattre les conséquences qu'on en a tirées. Je commencerai par le système de la nécessité.

Le nombre des philosophes qui ont pensé que l'homme n'était pas libre, est très grand; mais ces philosophes ne sont pas tous arrivés à cette conséquence commune de la même façon. Ils ont professé la nécessité des actions humaines, en vertu de principes et de raisons différentes; ce qui fait qu'entre les systèmes qui professent la nécessité, il y a une classification possible à établir, comme je viens de vous en montrer

une entre les sytèmes qui aboutissent à cette conséquence commune, de nier qu'il puisse y avoir une loi obligatoire pour l'homme.

Je vais parcourir les principaux motifs qui ont conduit les différens philosophes, qui ont directement nié la liberté humaine, à cette étrange conclusion. Je chercherai à réfuter d'une manière brève chacun de ces motifs. Vous sentez que, pressé d'arriver à l'exposition même des règles de la conduite humaine, ou des principes du droit naturel, il est impossible que j'accorde de longs développemens soit à l'exposition des doctrines que je vais faire passer sous vos yeux, soit à leur réfutation. M'adressant à un auditoire intelligent, et le système de la nécessité étant en contradiction évidente avec toutes les croyances et tous les faits de la nature humaine, il suffira, je l'espère, de quelques indications, pour réfuter les raisons dont ses partisans ont essayé de l'appuyer.

La première manière de nier la liberté humaine, que je vous soumettrai, est celle qui déplace cette liberté, et la met où elle n'est pas. C'est là ce que Hobbes a fait. Hobbes s'est arrêté à cette acception vulgaire du mot *liberté* que nous adoptons tous, quand nous disons qu'un homme qui, tout à l'heure, était enchaîné et qui maintenant ne l'est plus, a recouvré sa liberté. Quand un homme est enchaîné, il peut vouloir certains actes, mais quand il en vient à l'exécution, cette exécution lui est impossible. Ce qui est contraint en lui, ce n'est pas le pouvoir de vouloir, c'est le pouvoir de faire; en un mot, l'acte qui résulte im-

médiatement et nécessairement en nous d'une détermination de la volonté lui est rendu impossible.

Hobbes entend par *liberté* le pouvoir de faire ce que nous avons voulu ; et il a raison alors de dire que la liberté humaine a des limites ; car évidemment nous pouvons vouloir une foule de choses qu'il nous est impossible de faire ; mais dans les limites de notre pouvoir nous sommes libres : telle est la définition que Hobbes donne de la liberté ; et il prétend qu'il n'y en a pas d'autre dans l'homme.

Soutenir une pareille doctrine, Messieurs, c'est tout uniment nier que l'homme soit libre. En effet si par liberté on n'entend que l'absence d'une contrainte extérieure qui empêche l'action de notre pouvoir dans les limites naturelles de ce pouvoir, il n'y a point d'être doué de quelque pouvoir qui ne soit libre comme nous ; tout animal est libre ; la force végétative est libre ; le vent qui souffle, la rivière qui coule sont libres. Mais ce n'est point là évidemment ce qu'on entend par la liberté d'un pouvoir. La liberté ou la nécessité d'un pouvoir gît dans la manière dont il est déterminé à agir, et non dans l'existence ou la non existence de limites à son action. Or, en ce sens, le pouvoir de faire, en nous, n'est rien moins que libre. En effet, ce qu'il y a de plus nécessaire en nous, c'est que, à une résolution de la volonté, quand elle porte sur une choses faisable, succède l'action même qui exécute, l'action qui réalise la résolution de la volonté. De manière qu'entre le vouloir et le faire, toutes les fois que ce qui est voulu est possible, il y a une con-

séquence nécessaire. Si donc on appelle libre en nous le pouvoir de faire ce qui a été voulu, on appelle libre en nous un pouvoir dont le caractère est au contraire la nécessité. Car l'acte par lequel nous réalisons une résolution de la volonté est une conséquence nécessaire de cette résolution elle-même. Que si donc Hobbes, croyant avoir sauvé la liberté humaine, démontre ou croit se démontrer à lui-même que la volonté n'a aucune liberté de prendre les résolutions qu'elle veut, mais que toutes ces résolutions sont nécessitées, vous concevez que niant la liberté où elle est, et l'admettant où elle n'est pas, il détruit par là même toute liberté dans l'homme.

J'espère que vous concevez clairement cette opinion. Eh bien, à une telle opinion, il n'y a qu'une réponse à faire, c'est que Hobbes met la liberté où elle n'est pas, où nous ne la sentons pas, mais où nous sentons la nécessité. Si, dans le langage vulgaire, on emploie quelquefois le mot de *liberté* à désigner ce pouvoir de faire ce que nous avons résolu, c'est pour désigner un état opposé à celui où ce pouvoir de faire est momentanément suspendu en nous par quelque contrainte extérieure. C'est dans ce seul sens que, par analogie, nous appelons un tel état un état de *liberté*. Mais quand nous rentrons en nous-mêmes, nous sentons clairement que la conséquence nécessaire de toute résolution, quand cette résolution porte sur une chose qui est en notre pouvoir, c'est l'acte même qui exécute cette résolution, et qu'ainsi il n'y a pas là liberté. Si quelquefois, après avoir voulu une chose nous ne la faisons pas, remarquez bien que

c'est toujours parce qu'à cette première résolution s'en est substituée une contraire, qui a détruit la première. De sorte que l'acte, comme le contraire de l'acte, sont toujours la conséquence nette, immédiate, nécessaire de la dernière résolution que nous avons prise. Où est véritablement notre liberté? dans le pouvoir de prendre telle ou telle résolution. En d'autres termes, quand nous prenons une résolution, cette résolution n'est-elle en nous que la conséquence nécessaire de quelque phénomène antérieur dans notre esprit? ou bien émane-t-elle uniquement du pouvoir que nous avons, après avoir considéré les diverses manières d'agir, ce qu'elles peuvent avoir de bon ou de mauvais, d'utile ou de nuisible, d'agréable ou de désagréable, de prendre une résolution telle que nous la voulons? voilà où est la question, elle n'est pas ailleurs.

Une autre confusion de mots a produit un autre système qui aboutit également à nier la liberté humaine. Ce système est celui de Hume. Voici quelle idée ce philosophe se fait d'une cause, et c'est là, pour le dire en passant, la principale base de son scepticisme.

Vous savez que le but des physiciens, des chimistes, de tous ceux qui cherchent à découvrir les lois de la nature, est de déterminer les circonstances qui précèdent constamment l'apparition d'un certain phénomène ou d'un certain effet. Quand ces circonstences sont déterminées, une loi de la nature est découverte ; et nous pouvons tirer de la connaissance de

cette loi un grand profit pour notre conduite. En effet elle nous apprend que ces circonstances se reproduisant, le fait s'en suivra et réciproquement que quand le fait se reproduira ces circonstances l'auront précédé : ce qui est d'une grande utilité pour la direction de nos actions et donne à l'homme une prise immense sur les forces fatales de la nature. Comme nous n'atteignons jamais hors de nous les véritables causes des phénomènes, car, hors de nous, ces causes sont invisibles, nous sommes obligés de nous borner ainsi à constater les circonstances qui précèdent constamment les phénomènes au lieu de chercher les causes même qui les produisent ; et bien que, dans l'esprit des physiciens, il n'y ait pas confusion entre la cause efficiente et inconnue qui produit un phénomène, et les circonstances observables qui le précèdent et l'accompagnent, pour la commodité et pour la brièveté du langage, on s'est accoutumé à dire que ces circonstances sont la cause de ce phénomène. Or, la prétention de Hume est que nous n'avons pas d'autre idée de cause que celle-là, et l'origine de cette prétention, la voici.

L'opinion de Hume sur l'origine de nos connaissances est que toutes viennent de l'expérience ; cette opinion admise, il est tenu d'expliquer par l'expérience seule la formation de toutes les notions qui se trouvent dans l'esprit humain : l'idée de cause est une de ces notions ; Hume est donc obligé d'expliquer comment elle a pénétré dans l'esprit humain ou par les sens ou par la conscience. Or, comme il est de fait que les sens n'atteignent jamais au dehors que des phénomènes et point

de causes, et comme Hume pense qu'il en est de même au dedans, et que là aussi la conscience ne rencontre que des phénomènes, il est évident que cette doctrine métaphysique une fois adoptée, il est impossible d'expliquer la véritable notion de cause, telle qu'elle est dans notre esprit.

Mais il y a une acception du mot *cause*, celle dont je viens de parler, de l'acquisition de laquelle il est possible de rendre compte dans cette doctrine. En effet, si la conscience et les sens n'atteignent jamais les causes, comme Hume le pense, la conscience et les sens atteignent du moins ces circonstances qui précèdent toujours l'apparition d'un fait. Rencontrant une acception du mot *cause*, dont la notion pouvait être expliquée dans son hypothèse, Hume s'est emparé de cette acception; et comme son hypothèse ne pouvait rendre compte d'aucune des autres acceptions de ce mot, il s'est hâté de déclarer que c'était là la seule idée que le mot *cause* représentât véritablement dans notre esprit. De manière qu'une cause pour Hume, c'est simplement l'ensemble des circonstances qui précèdent constamment, dans la nature, la production d'un phénomène.

Cela étant, il est de toute évidence que personne au monde ne peut, dans aucun cas, être parfaitement sûr que certaine chose soit la cause d'un certain effet. Hume remarque en effet, et avec beaucoup de raison, que quelque constante qu'ait jamais été la concommittance de certaines circonstances et d'un certain fait, la raison comprend toujours dans l'avenir un cas possible où cesse cette concomittance, et où, par conséquent, ce qui nous paraissait la cause de l'effet, cesse de l'être.

Par cette première raison, nous ne pouvons jamais être assurés que ce que nous appelons *cause* d'un phénomène, en soit la véritable cause.

En second lieu, Hume remarque, et avec non moins de raison, que l'observation ne saisit pas, dans les circonstances qui précèdent constamment l'apparition d'un phénomène, la force efficiente qui a produit ce phénomène. Nous voyons en effet certaine circonstance; nous voyons ensuite un phénomène qui apparaît; mais le fait prétendu de la production du phénomène qui suit, par les circonstances qui précèdent, nous échappe entièrement; et s'il nous échappe toujours, rien ne peut nous apprendre qu'il ait lieu. Ainsi, l'idée de causalité, comme l'entend le vulgaire, ou, ce qui revient au même, l'idée de la production d'un effet par une cause, n'est et ne peut être qu'une illusion de l'esprit humain. L'idée de la concomittance observée entre deux faits, voilà à quoi se réduit réellement, selon Hume, l'idée de la causalité dans l'esprit humain; le reste n'est qu'une illusion et un préjugé. Par conséquent, il n'existe pas de cause dans l'acception commune de ce mot; par conséquent, pas d'effet. Il n'y a que des phénomènes qui se précèdent et se suivent avec une certaine constance, que nous ne pouvons même, en aucun cas, considérer comme éternelle et nécessaire.

Vous voyez qu'une telle doctrine aboutit à détruire complètement et l'idée de cause, et celle d'effet, et celle du rapport de la cause à l'effet, telles qu'elles existent dans l'esprit de tous les hommes, et qu'une fois admise, c'est une question tout-à-fait oiseuse que celle de savoir si la cause humaine ou le moi est libre

ou ne l'est pas. On peut bien agiter une semblable question, quand on considère la cause humaine comme une véritable cause qui produit réellement les actes qui émanent de l'homme. Mais quand on professe que cette causalité du moi humain n'est qu'une illusion, cette question devient absurde, car elle revient à demander, si une cause efficiente qui n'existe pas est libre ou n'est pas libre. Hume ne doit donc pas admettre la question de la liberté humaine; elle doit être à ses yeux une question oiseuse et ridicule. Je parle ici de sa métaphysique; car, quant à sa morale, elle est, comme celle de beaucoup d'autres philosophes, comme celle de Spinosa, l'esprit le plus sévère et le plus logique des tems modernes, une inconséquence à sa métaphysique. Pour imaginer de faire une morale, il faut admettre d'abord et avant tout ce que la métaphysique de Hume nie, savoir, que nous sommes une cause. Car si vous supprimez cette première et indispensable circonstance, il est évident que chercher les règles de la conduite de l'homme et lui donner des conseils en conséquence, c'est une absurde et insigne folie.

Telle est, Messieurs, en très-peu de mots, la doctrine métaphysique de Hume. Or, à cette doctrine, il y a une première réponse bien simple : c'est qu'en fait l'esprit humain a une idée de cause, une idée d'effet, et une idée du rapport de la cause à l'effet, qui sont inconciliables avec elle. D'où il suit que la doctrine de Hume, qui a la prétention de rendre compte de toutes les idées qui sont dans l'esprit humain, est fausse.

La seconde réponse est encore plus directe. En effet, nous nous sentons la cause des actes que nous produisons. Ainsi, quand je marche je me sens la cause du mouvement de mes membres; quand je pense, quand je fais attention, quand je réfléchis, je me sens la cause des actes de pensée, d'attention, de réflexion que je fais. Il est vrai que nous n'aurions aucune idée de cause, si notre conscience ne découvrait rien de plus au dedans, que nos sens au dehors; car il est certain qu'au dehors nous n'atteignons que des phénomènes et pas de causes. Mais que nous fassions attention non plus à ce qui se passe hors de nous, mais à ce qui se passe en nous, nous découvrirons en nous par la conscience une cause qui produit des effets, et nous aurons tout à-la-fois dans ce sentiment intime, le sentiment de la cause, le sentiment de l'effet, et le sentiment de la production de l'effet par la cause. Ainsi, quand je fais attention, j'ai le sentiment du moi qui fait attention, j'ai celui du phénomène de l'attention qui en résulte, je sens enfin que c'est moi qui, comme cause, produis ce phénomène. Il est tout simple que, dans une doctrine qui nie tous ces faits, l'idée de cause ne puisse pas être expliquée. Mais en conclure qu'elle n'est pas dans l'esprit humain, c'est soumettre l'esprit humain aux lois du système faux que l'on a inventé. L'esprit humain a l'idée de cause, et il l'a parce qu'il a en lui-même le sentiment d'une cause qui produit des effets.

S'il n'existait, Messieurs, contre la liberté humaine que des opinions semblables à celle que je viens de réfuter, elle n'aurait jamais été sérieusement ébranlée,

dans l'esprit de beaucoup d'hommes. Il faut renoncer aux notions les plus communes du bon sens et de l'expérience, pour admettre ou l'opinion de Hume ou celle de Hobbes que je viens de vous exposer, et c'est pourquoi elles sont peu dangereuses. Aussi les objections les plus fortes contre la liberté humaine, viennent-elles d'un système qui part d'un tout autre principe. Ce troisième système est assez compliqué, c'est-à-dire, oppose à la liberté humaine un assez grand nombre d'objections. Néanmoins ces diverses objections se rattachent toutes à une seule idée, c'est que les motifs en vertu desquels la liberté humaine prend ses résolutions, contraignent cette liberté, et, par conséquent, la détruisent; en d'autres termes, la doctrine dont je vais vous entretenir n'admet pas que l'homme soit libre, parce qu'il pense qu'en fait la détermination de la volonté dans un cas quelconque est toujours l'effet nécessaire des motifs qui ont précédé cette détermination.

Les principales propositions des partisans de ce système sont les suivantes. D'abord ils posent en fait que toute résolution de la volonté a un motif. Si, disent-ils ensuite, le motif qui a agi sur la volonté, au moment de la délibération, était unique, ce motif l'a nécessairement emporté; que s'il y en avait plusieurs, c'est nécessairement le plus fort qui l'a emporté. Telle est, Messieurs, l'argumentation des partisans de ce système. Pour bien démêler où est le vice de cette argumentation, il faut reprendre l'une après l'autre les différentes assertions dont elle se compose.

Peut-être, Messieurs, pourrait-on, comme Reid

l'a fait, contester que toutes les résolutions de notre volonté aient un motif. Reid, à l'appui de cette assertion, cite des faits. Il dit que souvent il lui arrive de prendre des résolutions insignifiantes sans avoir la moindre conscience d'un motif qui l'y ait déterminé; et à cette objection qu'on lui fait que ce motif a agi à son insu sur sa volonté, il oppose l'idée même de ce qu'est un motif; un motif, dit-il, est une raison conçue d'avance et qui agit sur ma volonté: tout motif qui n'est pas conçu, c'est-à-dire dont je n'ai pas conscience, est donc comme s'il n'existait pas. Il y a donc contradiction à prétendre qu'un motif a agi sur ma volonté, si je n'ai pas eu conscience de ce motif. D'un autre côté, il se place dans des situations où différens moyens se présentent pour arriver à un certain but, moyens qui tous peuvent y conduire également; et il prétend que si, dans de telles situations, il se décide pour l'un de ces moyens plutôt que pour un autre, c'est sans aucune espèce de motif. Ainsi, par exemple; il doit une guinée à une personne qui la lui réclame, il a dans sa bourse une vingtaine de guinées; pourquoi prend-il l'une plutôt que l'autre? Reid prétend qu'il n'y a à cela aucun motif. Il avoue que des actions pareilles n'ont aucune importance dans la conduite morale. Mais il observe que la question est uniquement de savoir s'il est possible que la volonté se résolve sans aucun motif; or, si on peut citer des actes qui n'aient été précédés d'aucun motif, si peu nombreux et si insignifians que soient ces actes, ils n'en suffisent pas moins pour résoudre affirmativement la question.

Ce sont là, Messieurs, des argumentations très-subtiles et sur la valeur desquelles on peut avoir des avis différens. Je ne prendrai donc point parti dans ce débat, et je m'attacherai de préférence, dans cette discussion qui doit être nécessairement très-rapide, aux raisons décisives.

J'admets donc tout d'abord que nous n'agissons jamais sans motif. Cette concession faite, la question à résoudre est uniquement celle-ci : un motif est-il quelque chose qui contraigne les résolutions de la volonté?

Or, selon moi, cette prétendue contrainte est démentie par l'expérience et le sentiment que nous avons de ce qui se passe en nous, quand nous prenons une résolution. En effet, s'il y a un sentiment intime dont nous ayons distinctement et vivement conscience, c'est assurément celui qui se produit en nous, toutes les fois que nous prenons une résolution. Quelle que soit la puissance du motif auquel nous obéissons, nous distinguons profondément l'influence que ce motif a sur nous de ce qu'on appelle *contrainte* dans la langue. Et en effet, nous sentons parfaitement que, tout en cédant à ce motif, c'est-à-dire, en prenant une résolution qui lui est conforme, nous avons complètement le pouvoir de ne pas la prendre. Au moment même où, étant à côté d'une fenêtre au quatrième étage, je prends la résolution de ne pas me jeter dans la rue, je sens parfaitement qu'il ne dépend que de moi de prendre la résolution contraire; seulement, je me dis que je serais fou si je la prenais, et comme je suis un être

raisonnable, je m'en abstiens. Mais que j'aie le pouvoir d'être fou et de me jeter par la fenêtre, c'est ce qui m'est évident. Si quelqu'un, dans cet auditoire, est capable de confondre dans son esprit le fait d'une bille qui, sur le tapis d'un billard, est mise en mouvement par une autre, et celui d'une volonté humaine qui, cherchant ce qu'il y a de raisonnable à faire, et l'ayant trouvé, veut ce qui lui a paru raisonnable; s'il est capable d'assimiler l'action qu'exerce la première bille sur la seconde dans l'un de ces cas, à l'influence du motif sur la résolution que je prends dans l'autre, alors j'ai cause perdue. Mais une telle assimilation est impossible; à moins d'avoir un parti pris, ou d'être dominé par quelque système dont la nécessité des résolutions et des actions humaines soit la conséquence, nul ne peut confondre les deux faits de nature si différente de l'action d'une bille sur une autre, et de l'influence qu'exerce un motif sur la détermination de la volonté. La loi que tout mouvement matériel est proportionné à la force du mobile qui le produit, suppose un fait, savoir, l'inertie de la matière. Appliquer cette loi au rapport qu'il y a entre les résolutions de notre volonté et les motifs qui agissent sur elle quand elle se résout, c'est supposer que notre être, que notre moi n'est pas une cause; car une cause est quelque chose qui produit l'acte par sa propre vertu. Une chose inerte n'est pas une cause; elle peut recevoir une impulsion et la transmettre, mais elle ne peut pas l'engendrer. Sommes-nous ou ne sommes-nous pas une cause? Avons-nous, oui ou non, le pouvoir propre de

produire certains actes? Il semble qu'il faudrait d'abord avoir résolu cette question pour être en droit d'imposer la loi des phénomènes extérieurs à la loi des phénomènes intérieurs. En admettant donc que toute résolution de la volonté ait un motif, comme le prétendent les partisans de la nécessité, en admettant même avec eux que, toutes les fois qu'il n'existe qu'un motif, la résolution soit conforme à ce motif, il ne suit rien de là qui démontre leur système. Car tout ce qui peut s'en suivre, c'est que notre volonté ne se résout pas sans raison de se résoudre, et que quand il n'y en a qu'une, elle cède à cette raison; mais ce qui ne s'en suit nullement, c'est que toutes les fois que notre volonté cède à une raison, elle soit contrainte par cette raison. Toute la question, et je vous prie encore de le remarquer, dépend d'un fait sur lequel il faut que vous preniez parti, du fait de savoir si l'influence qu'exerce un motif sur la volonté, est contraignante ou ne l'est pas. Je dis, moi, que le sentiment de ce qui se passe en nous répond négativement à la question, et que, sous l'action du motif, nous conservons, dans tous les cas possibles, la conscience nette du pouvoir qui nous est laissé de faire le contraire de ce qu'il nous prescrit ou nous conseille. Je puis donc admettre sans crainte les deux premières propositions des partisans du système; elles ne prouvent rien contre la liberté.

Mais je ne dois pas omettre de vous en avertir, Reid conteste la seconde de ces propositions, comme il a contesté la première, et n'admet pas qu'alors même qu'il n'existe qu'un seul motif qui agisse sur nous, notre

volonté se résolve toujours conformément à ce motif. Il invoque la langue, il demande si on n'y trouve pas les mots de *caprice*, d'*obstination*, d'*entêtement*, et si ces mots n'ont pas un sens. Or, qu'expriment-ils, si ce n'est ces résolutions de la volonté, prises à l'encontre de tous les motifs qui, dans un moment donné, agissent sur la volonté? Ces mots témoignent donc de ce fait, que quelquefois, sous l'influence d'un seul motif, la volonté peut ne pas se résoudre, et ne se résout pas en effet, conformément à ce motif. Mais, je le répète, je n'ai pas le loisir d'entrer dans ces argumens secondaires. Je dois me borner aux raisons directes et décisives.

Passons donc, Messieurs, au cas où plusieurs motifs agissent simultanément sur notre volonté, et arrêtons-nous, non pas à examiner s'il est vrai qu'alors le plus fort motif l'emporte toujours, car, quand bien même il en serait ainsi, j'aurais répondu d'avance à l'objection, mais à admirer la logomachie et la confusion d'idées dans laquelle tombe le système que je combats, en essayant d'exprimer ce qui se passe alors dans notre esprit.

On dit que, dans ce cas, c'est le motif le plus fort qui l'emporte. Je demande ce que c'est que le motif le plus fort, et avec quelle mesure on apprécie la force des motifs? Entre plusieurs motifs, regarde-t-on comme le plus fort celui qui a emporté la résolution de la volonté? Mais alors on fait un cercle vicieux, et au lieu de montrer que c'est le plus fort motif qui a déterminé la résolution de la volonté, on dit : puisque

la résolution de la volonté a été conforme à ce motif, ce motif était le plus fort. En procédant ainsi, on est parfaitement sûr d'avoir raison en affirmant que le plus fort motif l'emporte toujours, puisque le plus fort motif est défini celui qui l'emporte. Il est donc impossible que ce soit par les effets qu'on juge, dans le système de la nécessité, de la force des motifs.

Mais si ce n'est pas par les effets qu'on en juge, il faut qu'on ait une mesure commune pour l'apprécier. Examinons donc quelle peut être cette mesure.

Vous savez, Messieurs, d'après l'exposition que je vous ai faite des phénomènes moraux, qu'il y a en nous deux espèces de motifs, les uns, qui ne sont autre chose que des mouvemens de notre nature ou des passions, les autres, qui sont des conceptions de la raison. Ainsi, quand je suis sollicité à agir par la sympathie que m'inspire une personne, cette impulsion est un pur mouvement de ma nature, un mobile; quand, au contraire, j'y suis engagé par la considération qu'une chose est conforme à mon devoir ou à mon intérêt, cette considération est une conception de ma raison, un motif proprement dit. Que ces deux espèces de motifs puissent agir et agissent effectivement sur les résolutions de ma volonté, il n'y a à cela aucun doute; il est évident que les déterminations de ma volonté sont souvent les conséquences de la vue de mon devoir ou de mon intérêt; il ne l'est pas moins que souvent aussi elles sont la suite de mes désirs, de mes passions, des impulsions de ma nature. Admettons donc que, dans un cas donné, des motifs de ces deux espèces

agissent simultanément et en sens contraire sur ma volonté, je dis qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir aucune mesure commune entre ces deux espèces de motifs.

Et, en effet, Messieurs, à quel titre déclarer qu'une conception de la raison, la conception de mon intérêt bien entendu, par exemple, qui m'engage à faire une chose, est un motif plus fort que la passion présente qui me pousse à faire le contraire? Comme l'un des motifs est une passion et l'autre une idée, je serais bien embarrassé, et je porte défi au plus habile de trouver une mesure qui puisse s'appliquer à ces deux faits de nature si différente, et qui puisse conduire à l'appréciation de la force relative de ces deux influences.

Entre deux impulsions suffisamment inégales, la plus forte peut être saisie; le désir le plus énergique se distingue alors parfaitement dans la conscience du désir le moins énergique. Ainsi, à leur vivacité, à leur ardeur, on peut souvent reconnaître de deux désirs lequel est le plus fort, lequel est le moins fort. Il y a donc, si on le veut absolument, une mesure commune entre les différentes impulsions de la sensibilité qu'on appelle plus particulièrement des *mobiles*. D'un autre côté, entre différens partis à prendre, que ma raison confronte avec mon intérêt, l'un peut me paraître plus avantageux que les autres. Il y a donc aussi, si l'on veut, un moyen de comparer entre elles les différentes suggestions de l'intérêt bien entendu; le conseil le plus conforme à mon intérêt bien entendu doit avoir plus de force. De même, entre les différentes espèces

de devoirs qui peuvent se présenter à moi dans une délibération, il y en a qui peuvent être plus impérieux, d'une obligation plus étroite que les autres; car il y a des devoirs d'inégale importance, et, dans bien des cas, je suis obligé de sacrifier le moindre au plus grand. J'aperçois donc, à la rigueur, quelque possibilité de mesurer la force respective des différens motifs qui émanent du devoir; celle des différens motifs qui émanent de l'intérêt bien entendu; celle, enfin, des différens désirs qui se combattent en moi dans des momens donnés. Mais, entre un désir, d'une part, et une conception de mon intérêt ou de mon devoir, de l'autre, je vous le demande, où est la mesure commune? Si je prends la mesure des passions, évidemment la passion sera le motif le plus fort; mais si je prends, ou celle de l'intérêt, ou celle du devoir, je trouverai que le désir n'est rien, et que l'intérêt ou le devoir sont tout. Tout dépend donc de la mesure que j'adopterai; ce qui prouve qu'aucune d'elle n'est une mesure commune qui s'applique à la fois aux trois espèces de choses, dont il s'agit cependant d'apprécier la force respective.

Ainsi, au fond, et dans le plus grand nombre des cas, dire que nous cédons au motif le plus fort, c'est dire une chose qui n'a aucune espèce de sens, car, dans le plus grand nombre des cas, le motif le plus fort est impossible à déterminer. Si je veux être prudent, je suivrai le motif égoïste; si je veux être vertueux, se suivrai le motif moral; si je ne ne veux être ni prudent ni vertueux, je suivrai la passion; et sui-

vant que j'aurai cédé à la passion, à l'intérêt bien entendu, ou au devoir, ma conduite recevra des qualifications différentes. Car c'est là, Messieurs, ce qui doit paraître merveilleux aux partisans de la nécessité, et ce qu'ils ne devraient pas se lasser d'admirer dans la sincérité de leurs convictions : moi qui ne suis pas libre, moi qui aurai été, quelle que soit la résolution que j'aurai prise, fatalement déterminé à la prendre par le motif le plus fort, on me regardera et je me sentirai moi-même responsable de cette résolution ; selon que je me serai arrêté à tel ou tel parti, je croirai avoir mérité ou démérité ; je me jugerai absurde ou raisonnable, prudent ou irréfléchi ; en un mot, je m'appliquerai à moi, qui ai cédé nécessairement au motif le plus fort, certaines qualifications qui toutes impliquent de la manière la plus énergique, la plus décisive, que j'ai été libre d'y céder ou de n'y pas céder, de prendre arbitrairement tel ou tel parti, et que, par conséquent, ce n'est pas ce prétendu motif le plus fort qui m'a déterminé. Voilà, je le répète, ce qui est admirable dans le système de la nécessité, et ce qu'on ne saurait trop engager les partisans de ce système à nous expliquer.

Vous voyez, Messieurs, que cette doctrine, en apparence si simple et si naturelle, qu'entre plusieurs motifs nous sommes invinciblement déterminés par le plus fort, est si loin d'être simple, qu'on cesse de la comprendre dès qu'on prend la peine de l'examiner d'un peu près.

De même que je ne sais qu'une réponse à faire à

ceux qui nient le mouvement, savoir de marcher, de même, je l'avoue, je me sens mal à l'aise en opposant des argumens à des argumens, quand il s'agit uniquement de démontrer que nous sommes libres et que les motifs ne forcent pas nos déterminations. Employer des argumens pour réfuter cette opinion, cela me semble un jeu de logique, une escrime inutile; car j'ai un fait clair et décisif à opposer à cette opinion, un fait qui est là, dont le sentiment ne m'abandonne jamais, qui est d'accord avec toutes les langues, et toutes les opinions, et toute la conduite humaines; et je m'étonne que, n'ayant pour détruire le système de la nécessité qu'à le mettre en présence de ce fait, je m'amuse à chercher contre ce système des raisonnemens superflus. Ce fait invincible, Messieurs, est celui que m'atteste ma conscience, lorsque, placé sous l'empire du plus fort des motifs possibles, celui de ma conservation par exemple, elle me dit, elle me fait clairement sentir qu'il dépend de moi et uniquement de moi de céder ou de résister à ce motif, de faire ou de ne pas faire ce qu'il me conseille. Je conçois qu'on puisse de bonne foi nier ce fait si évident; car jusqu'où ne peuvent pas aller les illusions de l'esprit de système? Mais, je le demande, n'ai-je pas le droit d'être rassuré contre cette divergence d'un petit nombre d'hommes, quand je les vois agir et parler comme s'ils étaient de mon avis; quand je vois les plus conséquens d'entre eux construire une morale, donner des conseils de conduite; quand je trouve, dans toutes les langues, les mots de *droits* et de *devoirs*,

de *punition* et de *récompense*, de *mérite* et de *démérite*; quand, autour de moi, le genre humain tout entier s'indigne contre celui qui fait bien, admire celui qui fait mal, quand il n'y a pas un phénomène de la conduite humaine qui n'implique rigoureusement et de mille manières différentes ce fait de liberté que je sens si vivement et si profondément en moi? J'ai, certes, le droit de croire fortement à un fait confirmé par tant de témoignages et en harmonie si parfaite avec toutes choses; et quand il n'y aurait contre les doctrines qui nient la liberté que cette universelle contradiction dans laquelle elles se trouvent avec les croyances humaines et tout ce qui exprime ces croyances, langues, conduite, jugemens et sentimens, elles seraient déjà plus réfutées qu'elles ne le méritent.

Je passe à un autre argument contre la liberté humaine, que j'essaierai de vous exposer sous les formes les plus simples.

Si, dit-on, l'homme était libre, s'il n'était pas invinciblement déterminé dans chaque occasion par le motif le plus fort, tous les raisonnemens qu'on fait sur la conduite des hommes, seraient ridicules et n'auraient aucune chance d'aboutir à un résultat. Et en effet, admettre que l'homme soit libre, c'est admettre que ses résolutions, et par conséquent ses actions, ne sont pas la conséquence des motifs qui influent sur sa volonté. Or, quand je cherche à prévoir quelle sera la conduite d'un homme dans une circonstance donnée, je pars des motifs qui doivent agir

sur lui dans cette circonstance, je calcule la force relative de ces motifs, et quand je crois avoir trouvé le plus fort, j'en conclus hardiment qu'il tiendra la conduite que ce motif prescrit. Il est évident qu'un tel raisonnement, qui se fait tous les jours, implique la vérité de la doctrine que les motifs déterminent nécessairement, et que, parmi ces motifs, c'est le plus fort qui détermine.

Je ferai remarquer d'abord que ce raisonnement sur la conduite future des hommes, alors même que nous serions parfaitement sûrs de tous les motifs qui apparaîtront en eux au moment où ils se résoudront, n'a pas du tout la certitude qui accompagne les raisonnemens que nous faisons sur les événemens physiques dont la loi est connue. En effet, quand une loi de la nature est connue, c'est avec une certitude complète que nous prédisons les phénomènes gouvernés par cette loi; au lieu que, lorsque nous calculons quelle résolution sera prise par un homme dans telle circonstance, étant donnés tous les motifs qui pourront agir sur lui, notre raisonnement ne peut jamais nous conduire qu'à des probabilités; et en effet, rien n'est plus commun que de se voir, en pareil cas, trompé par l'événement. Je pourrais peut-être me prévaloir avec avantage de cette incertitude en faveur de mon opinion, et l'expliquer en partie par ce fait même de liberté qu'on veut détriure. Mais je ne le veux pas, et j'aime mieux la rapporter entièrement à ses deux causes les plus apparentes et les plus vraies qui sont : 1° que nous ne saurions jamais prévoir quels seront,

parmi tous les motifs susceptibles d'agir dans la circonstance donnée, ceux qui apparaîtront à l'agent et ceux qui ne lui apparaîtront pas ; 2°, que n'ayant pas la mesure de sa sensibilité, de son égoïsme et de sa moralité, nous ne pouvons pas non plus calculer quel sera le motif le plus fort. J'admets que ces deux causes soient les seules qui rendent nos prévisions incertaines. Mais tout cela accordé, qu'en résulte-t-il? Ceci seulement, c'est que si nous connaissions tous les motifs qui agiront sur la volonté d'un homme dans un cas donné, et de plus quel sera, de ces motifs, le plus fort sur lui, nous devinerions avec certitude sa détermination ; ce qui veut dire, en traduisant dans cette formule ce qui mérite de l'être, que si nous connaissions tous les motifs qui agiront sur lui et celui de ces motifs qui l'emportera, nous devinerions avec certitude sa résolution. Ainsi nous devinerions avec certitudes sa résolution si nous la connaissions d'avance; voilà à quelle condition toute incertitude disparaîtrait de nos calculs sur la conduite future de nos semblables; ce qui est très-facile à concevoir, mais, ce qui démontre en même tems que toutes ces tentatives d'assimilation des déterminations de la volonté humaine aux déterminations des événemens physiques, n'aboutissent qu'à des logomachies et à des non-sens.

Il y a deux choses certaines, Messieurs : la première, c'est que nous pouvons prévoir, jusqu'à un certain point les déterminations de nos semblables dans une circonstance donnée ; la seconde, c'est que ces prévisions ne peuvent jamais dépasser, dans les cas les plus favorables, les limites d'une haute probabi-

lité. Cette prévision limitée implique-t-elle que l'homme ne soit pas libre, ou bien est-elle conciliable avec le fait de cette liberté? voilà toute la question. Or, supposons un être qui soit parfaitement maître de lui-même, c'est-à-dire qui ait le pouvoir de disposer de ses facultés, de les diriger, et par conséquent, de gouverner sa conduite; placez un être ainsi fait dans une circonstance où il aura deux partis à prendre, l'un qui lui sera évidemment funeste, l'autre très-avantageux, et donnez-lui l'intelligence nécessaire pour le voir et le comprendre; précisément parce qu'il est libre, n'est-il pas très-probable et presque certain qu'il usera de sa liberté, c'est-à-dire du pouvoir qu'il a de gouverner sa conduite pour choisir le parti avantageux et rejeter le parti funeste? sans aucune espèce de doute. Ainsi il est libre, et toutefois on pourra former des conjectures très-vraisemblables sur ses déterminations. Or, je le demande, toutes nos conjectures sur la conduite de nos semblables, ne sont-elles pas de la nature de celle que je viens de vous soumettre? Elles sont donc très-compatibles avec la liberté. Il y a plus, elles l'impliquent, elles la supposent; car elles partent toujours de cette supposition que l'agent est raisonnable et saura bien démêler ou ce qu'il y a de plus agréable, ou ce qu'il y a de plus utile, ou ce qu'il y a de plus beau à faire; ce qui implique qu'après l'avoir démêlé avec sa raison, il sera libre de le faire; car à quoi servirait la raison qui apprécie, si la liberté d'agir en conséquence n'existait pas? Je vous le demande encore une fois, Messieurs, est-ce ainsi qu'on

procède dans le calcul des actions futures des forces fatales, comme le vent, l'eau, la vapeur? Qu'impliquent donc davantage nos raisonnemens sur la conduite future des hommes, ou la liberté, ou la fatalité de leur nature?

Nous éprouvons tous les jours, Messieurs, que nous résistons à un motif moral, à un motif égoïste, à un motif passionné. Ce fait de résistance qu'on ne peut pas nier, serait-il possible, je vous le demande, dans un être dont les résolutions seraient une conséquence nécessaire de l'action des motifs ou des mobiles? Ce seul fait de résistance n'implique-t-il pas, au contraire, que ce n'est pas des motifs, comme causes, que résultent les résolutions comme effets, mais que c'est de la cause qui est moi et qui balance avant de les produire; et qu'ainsi je suis soumis à l'influence et non point à l'action contraignante de ces motifs. Mais en voilà assez, trop peut-être, sur cet argument; passons à un autre, qui sera le dernier que je vous soumettrai.

Je ne prends, comme vous pouvez vous en apercevoir, que les raisons principales au moyen desquelles on a essayé de prouver la nécessité des résolutions de la volonté; car si je voulais parcourir les faibles comme les fortes, les accessoires comme les principales, cette leçon ne me suffirait pas. Je me borne donc uniquement à vous exposer les principales de ces raisons, et sur chacune, vous voyez que je suis aussi court et dans mes expositions et dans mes réponses qu'il m'est possible.

Certains philosophes ont nié la liberté humaine,

principalement par ce motif que si cette liberté existait, les hommes seraient incapables d'être gouvernés; et en effet, disent-ils, à quelle condition un homme peut-il être gouverné? A cette condition que les récompenses et les punitions qu'on lui fait espérer et dont on le menace, agiront d'une manière nécessaire sur ses déterminations; car si elles n'agissent pas d'une manière nécessaire, c'est-à-dire, s'il est libre, il est évident qu'il est ingouvernable. Ne vous plaignez pas, Messieurs, que l'argument soit faible; je le trouve faible comme vous, mais je ne suis pas chargé de rendre fortes les preuves d'une doctrine que je repousse.

Il y a dans ce raisonnement un sophisme et une confusion de termes évidens. Il existe, comme vous le savez très-bien, deux espèces de gouvernemens, le gouvernement matériel et le gouvernement moral. Le gouvernement matériel agit par contrainte, le gouvernement moral par influence. Quand j'ai des marionnettes, et qu'à chacun des membres de ces marionnettes sont attachés des fils que je tiens dans mes mains, je puis bien dire que je gouverne ces marionnettes: la langue ne s'y oppose pas; tout le monde sent néanmoins que l'expression est légèrement métaphorique. On peut bien dire aussi que les marionnettes obéissent à l'impulsion que je leur communique; mais tout le monde sent encore que ce terme *obéissance* quoique consenti par la langue, a dans cette application la même nuance métaphorique que celui de *gouvernement*.

Prétendre que, pour que les hommes puissent être

gouvernés, il faut que leurs actes puissent être déterminés par celui qui les gouverne, comme les mouvemens des marionnettes par le bateleur, c'est véritablement, de toutes les opinions, la plus opposée au bon sens qu'on puisse concevoir. Et en effet, quand le législateur menace de certaines peines ceux qui enfreindront la loi, quand il promet certaines récompenses à ceux qui feront tel acte, le législateur n'a nullement la prétention de contraindre d'une contrainte matérielle la volonté des hommes à qui il impose des lois sous cette double sanction; sa seule prétention est de faire naître en eux des espérances et des craintes qui, dans les cas prévus, agissent comme motifs dans leurs déterminations. Il prend donc les hommes comme ils sont; il leur montre (s'il est judicieux et juste) où est leur véritable devoir, où est leur véritable intérêt; il appelle cela la loi; et ensuite pour donner plus de force à l'obligation que tout devoir impose, au désir que tout intérêt bien entendu excite dans l'homme, il ajoute des menaces, quelquefois des promesses. Une telle conduite implique-t-elle qu'il considère les hommes comme des marionnettes? Elle implique tout le contraire, Messieurs; car s'il pensait que ce sont des marionnettes, il ne s'efforcerait pas de leur montrer que ce qu'il leur propose est juste et utile; car le juste et l'utile sont des conceptions de la raison et non des forces matérielles destinées à agir par impulsion. Il ne menacerait pas de peines, il ne promettrait pas de récompenses; car les menaces et les promesses n'agissent non plus que

par l'intermédiaire de la raison et de la passion qui ne sont pas non plus des forces contraignantes. Voilà de quelle manière celui qui gouverne les hommes sait qu'il les gouverne, et lorsqu'il obtient leur obéissance il sait que c'est de cette manière qu'il l'obtient, et cela est si vrai que c'est-là le sens propre, le véritable sens des mots *gouvernement* et *obéissance*. En effet ces mots, dans leur acception propre, impliquent la liberté des agens gouvernés, au lieu qu'on parle métaphoriquement, comme je l'ai déjà fait remarquer, quand on dit que le bateleur *gouverne* les marionnettes et que celles-ci lui *obéissent*. Ceux donc qui prétendent qu'il n'y a pas de gouvernement possible en admettant la liberté humaine, se mettent en opposition avec la langue et avec la véritable acception des mots mêmes de *gouvernement* et *d'obéissance*, qui loin d'exclure la liberté des êtres gouvernés, l'impliquent nécessairement et n'auraient jamais été inventés sans cette liberté.

Telle est la différence qu'il y a entre le gouvernement moral et le gouvernement matériel. Nul au monde, pourvu qu'il ait le sens commun, ne peut échapper à cette distinction claire comme le jour. Influer ou contraindre sont deux actions différentes; l'influence suppose la faculté de comprendre et celle de se décider, en un mot, la liberté ; la contrainte ne suppose rien de tout cela ; on exerce la contrainte sur les être privés d'intelligence et de liberté ; on exerce l'influence sur les êtres qui en sont doués. Supprimez la liberté et l'intelligence, le mot *influence* n'a plus d'application non plus que ceux de *gouvernement* et d'*o-*

naissance, non plus que mille autres qui peuplent la langue et qui sont tous enfans légitimes de la nature morale de l'homme.

N'attribuez pas, Messieurs, à la crainte que m'inspire l'influence de la doctrine de la nécessité sur les hommes de ce siècle, les longs développemens dans lesquels je viens d'entrer sur les systèmes qui la professent; mon esprit est parfaitement tranquille à cet égard, et je suis intimement convaincu que ce que je viens de vous dire n'a ni fortifié ni affaibli dans aucun de vous, le sentiment intime et la conviction profonde de sa liberté. Mais ces idées appartiennent à de grands systèmes professés par de grands hommes, et je ne pouvais, par cette raison, les passer sous silence. Vous savez qu'au commencement du dix-huitième siècle, une vive controverse s'éleva entre les plus illustres philosophes de cette époque; vous savez que Clarke, Leibnitz, Collins, venant après les Hobbes et les Spinosa, dont les étranges doctrines avaient ébranlé à cet égard toutes les idées du sens commun, prirent part à cette célèbre discussion. On peut voir les élémens de cette polémique dans les recueils qui la contiennent. Ce fut un grand événement à cette époque que cette polémique; il semblait que la liberté humaine allait périr si on ne la sauvait pas de quelques vains sophismes. Mais son résultat fut de distinguer si bien les faits et l'acception des mots, de si bien dégager et séparer les unes des autres les questions auparavant confondues dans les esprits, que, pour établir la liberté dans la science comme elle l'avait toujours été dans le sens

commun, il n'a fallu aux philosophes qui sont venus après, qu'un effort très-léger. Quant au commun des hommes, cette doctrine n'a jamais été douteuse à leurs yeux, car ils ont toujours agi, parlé et pensé comme s'ils l'admettaient sans restriction.

---

béissance, non plus qu
langue et qui sont tou
morale de l'homme.

N'attribuez pas,
pire l'influence d
hommes de ce s
lesquels je vien
fessent ; mon
égard, et je
viens de v
de vous,
de sa lil
systèm
vais,
vez
vi
pl
(



SYSTÈME MYSTIQUE.

MESSIEURS,

Des quatre grands systèmes qui impliquent l'impossibilité qu'il y ait pour l'homme une loi obligatoire, je vous ai exposé dans la dernière leçon le premier, qui est celui de la necessité. Vous avez vu ce système se produire sous trois formes différentes, c'est-à-dire arriver par trois voies distinctes à cette conséquence commune, que l'homme n'est pas libre. Hobbes, en déplaçant la liberté, en la niant où elle est et en l'affirmant où elle n'est pas, a l'avantage de conserver le mot en détruisant la chose. Hume ne peut sauver ni l'un ni l'autre; car, en abolissant l'idée même de cause efficiente, il supprime jusqu'à la possibilité de poser et d'agiter la question. D'autres philosophes, trop nombreux pour être nommés, arrivent au même résultat en professant que les motifs déterminent nécessairement les résolutions de la volonté. Telles sont les trois formes sous lesquelles je vous ai successivement montré le système de la nécessité, et sous lesquelles j'ai sucessivement essayé de le réfuter. J'en aurais fini avec ce

système et je passerais immédiatement au système mystique que je me propose de vous exposer dans cette leçon, si, parmi les formes sous lesquelles s'est produit le système de la nécessité, il n'en était pas encore une quatrième, assez remarquable en elle-même et assez célèbre pour exiger que j'en dise ici quelques mots : je vais donc vous l'exposer rapidement, Messieurs, après quoi j'arriverai au système mystique qui, comme je viens de le dire, est le véritable objet de cette leçon.

Cette quatrième forme du système de la nécessité est celle où on la fonde sur l'incompatibilité de la liberté humaine et de la prescience divine. Voici l'argumentation des partisans de cette doctrine. De deux choses l'une, disent-ils, ou l'homme est libre et alors il est impossible de prévoir ses déterminations; ou l'on peut prévoir ses déterminations et alors il est impossible que l'homme soit libre. Il faut donc sacrifier la liberté humaine ou la prescience divine. Ils donnent à choisir, et, quant à eux, ils n'hésitent pas à sacrifier la liberté humaine.

Je ferai remarquer d'abord que la philosophie n'est, en aucune manière, tenue de tout expliquer, et cela par une très-bonne raison, c'est que l'esprit humain étant borné ne saurait tout comprendre. La philosophie n'explique et n'est tenue d'expliquer que ce que l'esprit humain peut comprendre; là où finit pour l'esprit humain la possibilité de comprendre, là finit la philosophie, ou la nécessité pour la philosophie de tout expliquer. En supposant donc que

l'esprit humain ne pût concilier le fait de la liberté humaine avec la conception *à priori* de la prescience de Dieu, il ne s'ensuivrait pas que le fait de la liberté humaine dût être sacrifié à la conception de la prescience divine, ni que la conception de la prescience divine dût être sacrifiée au fait de la liberté humaine; il s'ensuivrait seulement que l'esprit humain comprenant très-bien que Dieu doit prévoir l'avenir, et trouvant d'un autre côté ce fait que l'homme est libre, ne pourrait pas expliquer comment ces deux choses s'accommodent ensemble.

La seule circonstance qui dût forcer l'esprit humain à choisir, et à sacrifier la liberté ou la prescience divine, serait la vue d'une contradiction absolue entre ces deux choses, d'une contradiction comme celle qui existe entre ces deux propositions, 2 et 2 font 4, 2 et 2 ne font pas 4. Dans ce cas, Messieurs, mais seulement dans ce cas, la raison humaine concevant l'impossibilité absolue de la vérité simultanée de ce qu'elle conçoit en Dieu et de ce que nous sentons en nous, devrait sacrifier la conception au fait, ou le fait à la conception; car alors, mais seulement alors, toute chance de conciliation entre ces deux évidences serait détruite.

Supposons, Messieurs, qu'il en fût ainsi; je dis que, dans cette hypothèse extrême, obligée d'opter, ce serait la prescience divine que la raison humaine devrait sacrifier.

Et en effet, Messieurs, la liberté humaine est un fait dont nous sommes plus certains que de la pres-

cience divine ; et pourquoi cela, Messieurs? par une excellente raison, c'est que l'idée que Dieu prévoit l'avenir, n'est qu'une conséquence de l'idée que nous nous faisons de Dieu. Or, l'idée que les hommes se font de Dieu est évidemment une idée incomplète ; car il est impossible que la faiblesse de la raison humaine puisse comprendre complètement Dieu, qui est un être infini. Ce serait donc une conséquence de l'idée infiniment incomplette que nous avons d'un être qui nous dépasse, que nous mettrions en comparaison avec un fait que nous observons de la manière la plus directe? il n'y aurait à cela aucun bon sens. Quand donc nous apercevrions une contradictions absolue entre la prescience divine et la liberté humaine, obligés de sacrifier l'une ou l'autre, nous devrions sacrifier la prescience divine; car il est bien plus sûr que nous sommes libres, qu'il n'est sûr que Dieu prévoit l'avenir. Mais cette contradiction logique de la liberté humaine et de la prévision divine, n'existe pas, Messieurs; ce n'est qu'une illusion, et j'espère vous en convaincre.

Je ferai d'abord cette très-simple observation que, si nous nous figurons la prévision de l'avenir s'opérant en Dieu comme elle s'opère en nous, nous courons risque de nous faire de la prescience divine une très-fausse idée, et, par suite, de mettre entre elle et la liberté une contradiction qui s'évanouirait, si, au lieu de cette idée, nous en avions une plus exacte. Remarquons en effet qee nous n'avons pas la faculté de voir dans l'avenir, comme nous avons celle de voir dans le

passé, et que si nous le prévoyons dans de certaines limites, ce n'est que par induction du passé. Cette induction peut être certaine ou simplement probable. Elle est certaine quand il s'agit de causes fatales dont nous connaissons exactement la loi. Les effets de ces causes dans des circonstances données ayant été déterminés par l'expérience, nous pouvons prédire le retour des mêmes effets dans les mêmes circonstances avec une entière certitude, aussi long-tems du moins que les lois actuelles de la nature subsisteront. C'est ainsi que nous prévoyons en beaucoup de cas, les événement physiques dont nous connaissons la loi, et cette prévision certaine s'étendrait à beaucoup plus de cas encore, sans la chance qui se rencontre souvent, de circonstances imprévues qui peuvent venir modifier l'événement. Cette même induction au contraire ne peut jamais être que probable, quand il s'agit de causes libres; précisément parce que ces causes sont libres, et que les effets qui émanent de pareilles causes n'ont rien de nécessaire et peuvent toujours suivre ou ne pas suivre les mêmes circonstances. Quand donc il s'agit des effets de ces causes, nous ne pouvons jamais les prévoir avec certitude, et nos inductions se réduisent nécessairement à des conjectures plus ou moins probables.

Tel est le procédé, telles sont les bornes de la prévision humaine. L'esprit humain prévoit l'avenir par induction du passé : cette prévision ne peut s'élever à la certitude que lorsqu'il s'agit d'effets et de causes, liés par une dépendance nécessaire; lorsqu'ils s'agit de causes libres, les effets étant par cela même contin-

gens, ne peuvent donner matière qu'à des conjectures.

Si maintenant nous transportons à Dieu ce mode de prévision qui est le mode humain, il s'ensuivra rigoureusement que Dieu connaissant exactement et complètement les lois auxquelles il a soumis toutes les causes fatales de la nature, lois qui ne changeront que quand il le voudra, Dieu peut en induire avec une certitude absolue tous les effets qui en émaneront à l'avenir. Ainsi la prévision certaine de ces effets, qui n'est possible pour nous que dans certains cas, et qui même dans ces cas, est toujours soumise à cette restriction que les lois actuelles de la nature peuvent être modifiées ; cette prévision très-bornée, et contingente en nous jusque dans sa certitude, doit être complète et absolument certaine en Dieu, dans l'hypothèse même que sa prévision soit de même nature que la nôtre.

Mais il est évident que, dans cette même hypothèse, Dieu ne pourrait pas plus prévoir avec certitude les déterminations des causes libres que nous ne pouvons les prévoir nous-mêmes, car sa prévision se fondant exclusivement comme la nôtre sur la connaissance des lois qui gouvernent ces causes, et la loi des causes libres étant précisément la non nécessité de leurs déterminations, Dieu ne pourrait que calculer comme nous l'influence des mobiles qui, dans un cas donné, pourraient agir sur ces causes, et toute son intelligence ne pourrait le conduire, dans ce calcul, qu'à des conjectures plus sûres que les nôtres, mais jamais à la certi-

tude. Dans cette hypothèse donc il serait vrai de dire, ou que si Dieu prévoit d'une manière certaine les déterminations futures des hommes, il faut que l'homme ne soit pas libre, ou que si l'homme est libre, Dieu, pas plus que nous, ne peut les prévoir avec certitude, et qu'ainsi il y a contradiction absolue entre la prescience divine et la liberté humaine.

Mais, Messieurs, à quelle condition cette contradiction existe-t-elle? à la condition que Dieu prévoit comme nous prévoyons, que sa prescience de l'avenir s'opère de la même façon que la nôtre. Or est-ce là, je le demande, l'idée que nous devons nous faire de la prescience divine, et celle que s'en font les partisans même du système que je combats? Avons-nous le droit d'imposer ainsi à Dieu et nos bornes et notre faiblesse? je ne le pense pas.

Privés que nous sommes de la faculté de voir l'avenir, nous avons quelque peine à la concevoir dans Dieu; mais ne pouvons-nous pas du moins, par analogie, nous en faire une idée? De même que nous avons deux facultés, l'une de voir le passé par la mémoire, l'autre de voir le présent par la perception ou l'observation, ne pouvons-nous pas en imaginer une troisième en Dieu, celle de voir l'avenir, de le voir de la même manière que nous voyons le passé? Qu'arriverait-il alors? c'est que Dieu, au lieu d'induire la connaissance des actions humaines des lois de la cause qui les produit, ce qui ne peut se faire avec certitude qu'à la condition que cette cause sera nécessaire, verrait tout simplement les actions humaines telles qu'elles

résulteront des libres déterminations de la volonté. Or une telle vision n'impliquerait pas plus la nécessité de ces actions, que ne l'implique la vision de ces mêmes actions dans le passé. Voir les effets qui dérivent de certaines causes, ce n'est pas forcer ces causes à les produire, ce n'est pas davantage forcer ces effets à être; que cette vision ait lieu dans le passé, dans le présent ou dans le futur, peu importe; elle conserve son caractère de perception, c'est-à-dire que, loin de causer l'événement perçu, elle en est l'effet et le présuppose.

Je ne prétend pas, Messieurs, que la vision de l'avenir soit une opération de l'esprit facile à se représenter : nous ne nous figurons bien que ce que nous avons éprouvé; mais je prétends que la vision d'une chose qui n'est plus, est en soi tout aussi extraordinaire que celle d'une chose qui n'est pas encore, et que si nous nous représentons si bien cette dernière opération et si mal la première, c'est uniquement parce que nous jouissons de celle-ci et non de l'autre; mais, pour la raison, le mystère est le même.

Quoi qu'il en soit, Messieurs, de la manière dont Dieu prévoit l'avenir et de l'exactitude de l'image que nous essayons de nous en faire, toujours est-il, et c'est là le seul point qu'il m'importe de constater, toujours est-il, dis-je, que rien ne démontre que la prévision divine procède comme la nôtre; et comme ce ne serait qu'autant qu'il en serait ainsi, qu'il y aurait contradiction entre le fait de la liberté et la prévision divine, il reste vrai et démontré que nul n'a le droit d'affir-

mer que cette contradiction existe, et que par conséquent la raison humaine soit tenue de choisir entre l'une et l'autre.

A quelles conclusions la philosophie aboutit-elle donc en ce grand débat de la prévision divine et de la liberté humaine? à celui-ci, Messieurs : c'est que ce sont deux choses auxquelles nous croyons, à l'une sur l'autorité irréfragable de l'observation, à l'autre, sur l'autorité infiniment plus faible du raisonnement, sans que nous puissions nous expliquer clairement comment elles coexistent. C'est à ce point qu'il faut tout uniment s'en tenir; car la philosophie doit savoir s'arrêter, sous peine de perdre tout droit à l'estime et à la confiance des hommes.

J'en ai fini, Messieurs, avec la doctrine de la nécessité, et je me hâte d'arriver au système mystique.

Il n'y a pas un système philosophique, qui n'ait dans la nature humaine son point de départ et son prétexte; le difficile, c'est de connaître assez la nature humaine pour y trouver la véritable racine de chaque système, sa véritable source; à cette condition on entend à merveille le principe de toute doctrine, et le principe bien saisi, on a une intelligence exacte de ses conséquences. Quelque vague et quelque obscure que soit par sa nature même l'opinion mystique, j'essairai pourtant de vous montrer quel est le fait de la nature humaine d'où ce système part et qu'il exprime. Je vous prie de m'accorder un peu d'attention parce que la matière est délicate et subtile.

L'opinion mystique repose sur deux faits qui se trouvent indiqués dans le tableau des phénomènes moraux de la nature humaine que je vous ai présenté ; ces deux faits il faut les rappeler.

Je vous ai montré d'abord, qu'entre la destinée absolue de l'homme, telle qu'elle résulte de sa nature, et la destinée réelle que l'individu le plus favorisé par les circonstances remplit en cette vie, il y avait une très-grande différence; en d'autres termes, que, malgré tous ses efforts, l'homme n'atteignait jamais qu'une très-faible partie du bien auquel sa nature aspire et n'accomplissait jamais qu'une très-faible partie de sa destinée. Je vous ai montré, en second lieu, que nous ne pouvions même obtenir en cette vie cette portion de bien à laquelle il nous est donné d'atteindre, qu'en dérobant nos facultés à leur mode naturel de développement, et en leur en imprimant un autre, dont le caractère est la concentration ou l'effort, et la conséquence la fatigue.

Il résulte de ce double fait, d'une part, que toute vie humaine n'aboutit ici bas qu'à un bien très-imparfait, et de l'autre, que pour toute créature humaine la conquête de ce bien ne s'accomplit encore qu'au moyen d'un effort qui n'est pas naturel, et qui est suivi d'une fatigue que nous ne pouvons faire cesser, qu'en détendant pour ainsi dire le ressort que nous avions tendu, et en rendant nos facultés à leur propre et primitive allure.

De ces deux faits est né le mysticisme. Si la seule manière d'arriver à quelque bien en cette vie, est l'effort qui est contre nature, et si, par ce procédé même, l'homme

le plus favorisé par les circonstances n'arrive qu'à une ombre du bien, n'est-ce pas une indication certaine que la poursuite et la conquête du bien ne sont point le but de cette vie, et que s'y livrer à l'une et y espérer l'autre, c'est une double illusion? Comment cette vie aurait-t-elle pour but une chose qu'elle ne contient pas, une chose dont le fantôme même ne peut être embrassé qu'en faisant violence à notre nature et soumettant toutes ses facultés à une contrainte qui leur est insupportable? Oui, l'homme a une fin et il est destiné à l'atteindre; mais l'essayer en ce monde c'est une folie, car en ce monde il est condamné à l'impuissance. Se résigner à cette impuissance, renoncer à tout effort, c'est-à-dire à toute action, et attendre que la mort, en brisant nos chaînes, nous place dans un ordre de choses où l'accomplissement de notre fin soit possible, voilà la seule conduite raisonnable et la seule vocation de l'homme en cette vie.

Ce qui prouve, Messieurs, que tel est le principe de la doctrine mystique, c'est que les époques de l'histoire où cette doctrine s'est principalement développée, sont précisément celles qui étaient de nature à décourager l'homme de tous effort, en lui en démontrant profondément l'inutilité.

Les siècles de tyrannie, de scepticisme et de dégradation morale, sont en effet ceux où le mysticisme s'est manifesté le plus fortement et réalisé sur une plus vaste échelle. Le plus grand développement mystique que nous connaissions a eu lieu dans les tems qui ont suivi

la naissance du christianisme, et vous savez dans quel état se trouvait le monde à cette époque. Le scepticisme le plus complet en philosophie s'unissait, dans la décadence de l'empire romain, à la corruption la plus profonde en morale, et à la tyrannie la plus dégradante en politique. La vérité, la vertu, la liberté, ne semblaient plus que des mots, et tout paraissait se réunir pour décourager l'homme de tout effort, pour lui en démontrer l'inutilité. A quoi bon, si la vérité est introuvable, la chercher; si tout est indifférent, agir d'une manière plutôt que d'une autre? A quoi bon même agir, si des siècles d'héroïsme et de victoires ne conduisent une société qu'à vivre malheureuse et sans gloire sous des oppresseurs imbéciles ou sanguinaires? Voilà ce que semblait dire aux hommes la grande époque dont nous parlons, et sous quel aspect elle tendait à leur faire envisager la destinée humaine. D'un autre côté, l'inondation des barbares grondait aux portes de l'empire, et la menace de cette fatale et inévitable calamité parlait peut-être encore plus haut de la vanité des choses d'ici-bas et de l'impuissance humaine, que la voix du passé et le spectacle du présent. Ajoutez le spiritualisme exalté du christianisme naissant qui tournait au mépris de la terre et au désir du ciel des âmes que tout concourait déjà à pousser dans cette direction, et vous comprendrez que si je vous ai indiqué fidèlement le véritable principe du mysticisme, jamais circonstances ne furent plus favorables au développement de cette doctrine.

De là, Messieurs, cet immense entraînement qui,

à cette époque, peupla partout les déserts, conduisit dans les solitudes de la Thébaïde la moitié de la population de l'Egypte, et développant tous les élémens mystiques contenus dans le christianisme, faillit détourner cette grande religion de son véritable esprit, et l'absorber dans un ascétisme impuissant. Cet esprit ascétique ne triompha point, Messieurs, mais il déposa, du moins, dans le sein du christianisme, la semence féconde de l'esprit monacal, semence impérissable et vivace que quinze siècles n'ont point étouffée, et qu'on a vu se développer avec un redoublement d'énergie à toutes les époques désastreuses du moyen âge.

Vous devez concevoir, Messieurs, qu'on puisse entendre la vie comme je viens de dire que l'ont entendue les mystiques; les prétextes ne manquent pas à une telle méprise dans les faits de notre nature et dans les circonstances de notre condition; mais une telle vue ne se suffit pas à elle-même; car la vie ainsi comprise, il reste à expliquer pourquoi elle est ainsi faite; il reste à pénétrer le singulier mystère d'un être intelligent qui voit sa fin, qui se sent doué des facultés nécessaires pour l'atteindre, et qui trouve néanmoins dans les circonstances extérieures au sein desquelles il est placé, d'invincibles obstacles à son accomplissement. Cette situation est claire pour ceux qui voient dans cette vie une épreuve nécessaire à la création et au développement de l'être moral, épreuve qui doit être courageusement acceptée et activement soutenue; mais pour ceux qui n'aperçoivent que le mal de cette situation, sans en apercevoir

le but, elle n'est plus qu'un phénomène extraordinaire dont il faut chercher la cause dans quelque chose d'antérieur. Aussi le dogme mystique attire-t-il à lui comme par une nécessité invincible, ou le dogme du manichéisme, ou celui de la chute de l'homme. Il n'y a, en effet, que l'un ou l'autre de ces dogmes qui puisse rendre compte du mal de cette vie, quand on ne comprend point que la raison et par conséquent l'explication de ce mal est dans son résultat, c'est-à-dire dans la grandeur morale de l'homme, qui ne pouvait être créée qu'à cette condition. Aussi voit-on ce double dogme s'associer bizarrement au dogme mystique dans les croyances des solitaires de la Thébaïde. Ce monde n'est à leurs yeux qu'un lieu de punition où l'homme a été placé pour expier une faute commise par ses premiers pères, à qui Dieu avait accordé d'abord une vie de félicité complète. Subir avec résignation le châtiment de cette vie en attendant l'heure de la délivrance, voilà ce que l'homme doit faire. Mais le principe du mal, le démon, qui séduisit Eve dans le Paradis terrestre, s'efforce de détourner l'homme de cette patiente soumission, et de l'attirer dans les voies insensées de l'activité mondaine par l'appât des biens apparens que le monde présente, et par lesquels il trompe et tente incessamment notre nature. De là, toutes les tentations dont les saints anachorètes étaient assiégés dans le désert, et cette lutte perpétuelle avec le démon dans laquelle la légende nous les montre. Ces deux croyances étroitement associées au principe fondamental du mysticisme, ont persisté dans le chris-

tianisme avec ce principe lui-même. Par une bizarre contradiction, elles y coexistent avec la doctrine tout opposée de l'épreuve, qui est la vraie doctrine du christianisme sur cette vie, celle par laquelle il a exercé sur l'humanité une influence si puissante et si utile, et opéré en morale une si heureuse et si magnifique révolution.

Telle est, Messieurs, dans son triple principe, la théorie du mysticisme. Examinons maintenant ses conséquences dans la pratique de la vie. Le principe posé, elles en découlent naturellement et comme d'elles-mêmes, et aucune secte mystique n'y a échappé. Je vous les signalerai spécialement dans cette grande école des anachorètes qui a commencé et introduit la vie monastique dans le christianisme ; elles vous expliqueront toutes les principales circonstances de cette vie singulière, l'un des phénomènes les plus remarquables de la civilisation chrétienne, mais qu'on retrouve à des degrés différens partout où la doctrine mystique a obtenu quelque influence.

J'ai longuement expliqué dans mes cours des années précédentes, la double circonstance qui empêche la nature humaine d'arriver à sa fin en ce monde. Bien loin que ce monde soit le développement parallèle et harmonique de toutes les forces qui l'animent, il est, au contraire, la mise en opposition de toutes ces forces. Le développement de chacune se trouve donc limité par celui des autres, et le limite à son tour. Tout développement y est donc incomplet, et, dans son imperfection même, le résultat d'une lutte. Telle

que leur esprit devenait plus libre, plus indépendant des chaînes de la condition terrestre à mesure que leur corps devenait plus faible ; sans compter qu'ils éteignaient en même tems les appétits de la chair et fermaient ainsi l'un des chemins par lesquels les choses extérieures nous tentent et nous attirent le plus puissamment. En un mot, ils cherchaient, autant qu'ils le pouvaient, à briser en eux, dès cette vie, ces liens qui, en unissant l'âme au corps, constituent le mal de sa situation présente; et plus ils avançaient vers ce but, plus ils croyaient sentir s'opérer en eux ce dégagement, cette émancipation de l'âme après laquelle ils soupiraient et qui ne devait s'accomplir entièrement qu'à l'heure de la mort.

Cette hostilité contre le corps, ils l'étendaient au monde, allant à la véritable cause du mal dont le corps n'est, comme je l'ai dit, que l'instrument. Et d'abord ils s'en séparaient autant qu'il était possible, soit en mettant entre eux et lui la barrière du désert, soit en s'enveloppant de murs infranchissables qui opéraient d'une manière factice cet isolement que tous ne pouvaient aller chercher dans des solitudes éloignées. Au sein même du désert, loin de vivre ensemble, ils se fuyaient; et les plus saints évitaient tout voisinage et s'enfonçaient plus avant dans la solitude à mesure qu'ils voyaient se peupler de néophytes les environs de leur retraite.

Il en était de même dans l'intérieur des monastères: des cellules étroites y séparaient l'homme de l'homme, et prévenaient tout rapprochement et tout contact entre ceux qui les habitaient. Ce monde qu'ils fuyaient

avec tant de soin, ils en méprisaient tous les intérêts, toutes les poursuites, toutes les affections. La gloire, l'ambition, l'amour, les sentimens les plus purs et les plus naturels, tout ce qui occupe la vie, tout ce qui attache l'homme à ses semblables, tout ce qui forme, tout ce qui maintient, tout ce qui met en mouvement et justifie la société humaine était par eux détesté et proscrit; proscrit comme inutile et chimérique, et détesté comme un piége à la crédulité de notre imagination et à l'aveuglement de nos instincts. Ils fuyaient jusqu'aux séductions de la nature inanimée, de cette nature qui nous émeut si puissamment quand elle est belle. La solitude ne leur suffisait pas; il fallait encore qu'elle fût affreuse, tant ils poussaient loin cette hostilité dogmatique contre le monde extérieur qui sort du principe même du mysticisme; tant ils redoutaient de se laisser prendre à la tentation de désirer, d'aimer, d'agir; tant ils craignaient de se voir détournés de ce mépris de la vie présente, de ce travail de dégagement de tous les liens dont elle nous entoure, de cette existence passive et de ce désir contemplatif d'une vie meilleure qui leur semblaient la vraie destinée de l'homme ici-bas.

Une autre conséquence du principe mystique non moins directe que cette hostilité contre la chair et le monde, c'est le mépris de l'action, de l'action dans toutes ses variétés, et sous toutes ses formes. La vie des mystiques s'est montrée aussi conséquente à leurs doctrines en ce point, qu'en celui que je viens de vous signaler.

Ce qui nous pousse à agir, Messieurs, ce sont, vous le savez, les tendances instinctives de notre nature qui réclament leur satisfaction. Chacune de ces tendances a sa fin propre, et ces différentes fins sont les différens buts de l'activité humaine. On peut donc, par ces buts, distinguer en nous différens modes d'action. Ainsi, la connaissance étant un de ces buts, il y a en nous un premier mode d'activité qui est l'activité intellectuelle. L'exertion de notre force au dehors étant un autre de ces buts, il y a en nous un second mode d'activité qui est l'activité physique. L'union avec tout ce qui a vie et principalement avec nos semblables, étant un autre de ces buts, il y a en nous un troisième mode d'activité qu'on peut appeler l'activité sympathique. Ainsi, connaître, agir, aimer, tout cela c'est l'activité humaine aspirant aux fins de notre nature et s'efforçant d'y arriver sous trois formes différentes. Notre vie se consume dans cette triple poursuite, dans ce triple effort, dans la recherche de ces trois biens; et telle est la puissance des instincts qui nous y poussent et l'énergie naturelle des facultés mises en nous pour les satisfaire, qu'on peut bien vouloir étouffer ceux-là et retenir celles-ci, mais qu'il n'est donné à personne d'y réussir complètement.

Eh bien! Messieurs, cette volonté, les mystiques devaient l'avoir, car dans leurs convictions, la volonté de Dieu n'était pas que ces instincts fussent satisfaits en ce monde, et la tentative de la part de l'homme de l'essayer, était plus qu'une méprise, plus qu'une folie, c'était une rébellion aux ordres de Dieu, une conces-

sion faite à l'éternel tentateur du genre humain. La passivité complète, c'est-à-dire une chose impossible, tel était donc l'idéal de perfection auquel ils aspiraient de toutes leurs forces. Ce but, plus inaccessible à la nature humaine que le bonheur parfait qu'ils rejetaient, une fois posé, c'est une chose curieuse, Messieurs, d'étudier les efforts, les pratiques des mystiques pour l'atteindre. Commençons par l'activité intellectuelle.

Vous le savez, Messieurs, nous n'arrivons ici-bas à la connaissance que par l'attention, et l'attention c'est l'intelligence concentrée, c'est l'effort intellectuel. Les mystiques méprisant le but, devaient mépriser le moyen; et considérant la science comme une vanité dangereuse, devaient ne rien négliger pour réprimer en eux et la curiosité qui nous la fait désirer et l'effort intellectuel qui nous la fait trouver. Mais quel moyen d'abolir l'intelligence dans l'homme? ce moyen n'existe pas. De tous les modes de l'activité humaine, l'intelligence est le plus indomptable; elle va encore quand nous voudrions qu'elle n'allât plus, parce qu'il faut qu'elle aille, même pour vouloir qu'elle cesse d'aller. Heureusement, Messieurs, l'intelligence, comme vous le savez, se développe de deux manières. Tantôt en effet, elle demeure passive, les yeux ouverts devant le spectacle du monde et des idées, se laissant aller au flot des impressions qu'elle reçoit, des images qui se succèdent et qui passent, ce qui ne lui donne qu'une connaissance vague, décousue, incertaine des objets; tantôt réunissant toutes ses forces et les appliquant successivement où elle veut, elle examine, elle analyse, elle distingue,

ce qui lui donne des connaissances précises et des idées claires et conséquentes. Ici seulement se rencontre l'effort; dans la contemplation passive il n'existe pas; c'est l'intelligence humaine dans sa paresseuse et naturelle allure, active encore, parce que l'activité est son essence, mais aussi peu active que possible, parce que la volonté n'intervient pas et ne soutient point et ne dirige point et ne concentre point ses forces. Or, il dépend de nous de supprimer cette intervention de la volonté, et par conséquent de borner au développement contemplatif, dans lequel nous ne mettons rien de nous, toute l'activité de l'intelligence. C'est là, Messieurs, ce qu'ont essayé et ce qu'ont fait tous les mystiques; tous, et particulièrement les anachorètes, ont proscrit l'effort intellectuel et prêché la contemplation comme le seul mode légitime de l'activité intellectuelle. La vie contemplative, en d'autres termes, et le mépris de toute recherche scientifique sont deux traits caractéristiques et constants de toutes les écoles mystiques sans exception.

Or, où mène la contemplation, Messieurs ? Abandonnez pendant quelques tems votre intelligence à cette passiveté qui la constitue, laissez-la en proie à toutes les idées, à toutes les images qui viendront pêle mêle s'y succéder et s'y confondre, vous la sentirez bientôt se troubler, s'éblouir et se confondre elle-même à cette série mobile et confuse d'impressions; une sorte d'ivresse s'emparera d'elle, au milieu de laquelle elle ne distinguera plus le vrai du faux et l'illusion de la réalité; prolongez encore cet état, cherchez-le durant le

silence et l'obscurité de la nuit, quand rien ne viendra vous en distraire, ni mouvement, ni bruit, ni événement extérieur, et bientôt vous ne saurez plus si vous veillez ou si vous rêvez, et bientôt vous serez en proie à tous les fantômes et à toutes les chimères qui assiègent l'homme dans le sommeil. De l'état de contemplation à l'état de rêve, d'hallucination et d'extase, il n'y a qu'un pas, Messieurs; et ce pas tous les mystiques du monde l'ont franchi. Et ne croyez pas qu'ils aient désavoué ces conséquences de la contemplation. C'est un principe de la doctrine mystique que l'esprit humain peut arriver par la contemplation à la vue des vérités et des choses qui lui sont naturellement dérobées dans la condition actuelle. C'est un principe de la doctrine mystique qu'il peut se mettre par là en communication avec l'avenir, avec les esprits invisibles, avec Dieu même. La Theurgie est fille du mysticisme, Messieurs, et loin de repousser les hallucinations et les extases, le mysticisme les recherche comme des degrés élevés de la contemplation qu'on doit essayer d'atteindre et qui sont une faveur du ciel à ses saints. Et d'où vient cette prédilection du mysticisme pour la contemplation? De ce que l'esprit humain dans cet état est aussi passif qu'il peut l'être, et d'autant plus passif que la contemplation s'élève et se rapproche de l'extase qui en est le dernier terme. C'est au même titre et par la même raison que les mystiques ont professé que l'intelligence humaine était plus lucide dans le sommeil que dans la veille et infiniment plus près de la vérité, plus près de Dieu dans l'un que dans l'autre. Et de là l'at-

tention qu'ils ont accordée aux songes, et le soin qu'ils ont mis à les interpréter. D'où vous voyez, Messieurs, que le mysticisme aboutit rigoureusement à substituer le rêve à la science dans les résultats du travail intellectuel comme il arrive à substituer la contemplation à l'attention dans ses procédés.

Un trait des opinions mystiques qui se rapporte à ce que je viens de dire, c'est le profond mépris des mystiques pour toute langue précise, et si cette conséquence de leurs principes est plus éloignée, elle n'en n'est pas moins rigoureuse. Car, d'abord une langue précise suppose des idées précises, et des idées précises supposent l'effort intellectuel, d'un autre côté, dans l'état de contemplation ou d'extase, les idées se présentent sous la forme d'images, et ces images sont confuses; la connaissance y est donc moins une vue qu'un sentiment, et le sentiment se refuse à tout langage précis. A ce double titre, la précision du langage a dû répugner aux mystiques. De là l'obscurité de leurs écrits et le goût du langage symbolique qui leur est propre. Ce trait, si peu important qu'il soit, méritait peut-être d'être signalé en passant.

L'activité intellectuelle ne peut être étouffée dans l'homme, Messieurs; il a donc fallu que les mystiques capitulassent avec elle, et ne pouvant la retrancher, qu'ils se contentassent de la mutiler. Il n'en est pas de même de l'activité physique; comme elle dépend entièrement de la volonté, il suffit, pour la supprimer, de vouloir qu'elle le soit. Ici donc les conséquences de la doctrine avaient la liberté de s'appli-

quer plus entièrement. C'est à quoi les mystiques n'ont pas manqué, et l'inaction physique a toujours été considérée, recommandée et recherchée par eux comme un caractère de la perfection. C'était déjà rompre avec l'activité physique que de se retirer dans les déserts, dans les monastères, et de se dérober ainsi à tous les motifs qui l'excitent dans la société. Mais dans ces retraites mêmes, ce n'était qu'avec répugnance et comme à regret qu'ils se livraient aux actes les plus indispensables de la vie, et la plupart du tems pour éviter ces actes, on en chargeait les néophytes qui ne faisaient qu'entrer dans les voies de la perfection. C'est une gloire dont les plus saints anachorètes se sont montré jaloux, de pousser à l'extrême l'immobilité physique, et l'on trouve dans la vie des plus illustres, des tours de force en ce genre, que les faquirs de l'Inde, ces autres mystiques, ont seuls égalés. Et, toutefois, à côté de cette tendance à l'inaction, les annales du désert et des monastères nous présentent par fois des travaux pénibles, arbitrairement imposés ou volontairement accomplis ; mais ces travaux étaient dictés par le même esprit. Tantôt ils avaient pour but d'épuiser les forces du corps, tantôt de montrer la vanité de l'activité humaine, et quelquefois l'un et l'autre tout ensemble. C'est ainsi que les Anachorètes de la Thébaïde s'imposaient à eux-mêmes et à ceux qui venaient se réunir à eux, d'aller à des distances énormes, et sous les rayons d'un ardent soleil, chercher avec des cruches de l'eau dans le Nil ; et dans quel but, Messieurs? pour arroser un bâton planté dans le

sable du désert, et qui ne pouvait verdir. Quelle plus sanglante épigramme contre l'activité humaine, je vous le demande, et quel symbole plus frappant du néant de ses résultats, qu'un travail si pénible pour une fin si absurde! Ainsi, jusque dans l'activité même des cénobites, se révélait ce mépris pour l'activité humaine qui découle comme une conséquence rigoureuse du principe du mysticisme, et qui éclate de toutes manières dans la vie de ses sectateurs.

Est-il besoin, Messieurs, de vous montrer que le mépris des affections sympathiques, cet autre grand mobile de l'activité humaine, s'y révèle également? N'est-il pas évident que quitter le monde, aller vivre seul au désert ou dans la solitude d'une cellule, c'était avoir rompu avec tous les liens sociaux, et consentir à ne les renouer jamais? Ne savez-vous pas que là il n'y avait plus pour personne ni épouse, ni père, ni enfant, ni frère, ni amis; que toutes ces relations et tous ces titres étaient proscrits, et que la loi suprême d'une telle vie était l'isolement? Ne savez-vous pas enfin que ces affections rendues impuissantes, il fallait en poursuivre et en extirper dans son cœur jusqu'aux derniers vestiges; que c'était là une des conditions de de la perfection mystique, et que ceux-là étaient les plus saints qui avaient le mieux étouffé toute émotion sympathique dans leur nature? N'est-il pas clair, n'est-il pas évident qu'une pareille mutilation était chez les mystiques une conséquence rigoureuse de l'opinion qu'ils se faisaient de cette vie, et de la seule conduite qu'il est raisonnable d'y tenir.

Et maintenant, Messieurs, si vous voulez faire le compte de ce qui reste de la nature humaine, dans la perfection et dans la sainteté mystique, vous verrez que tout s'y trouve absorbé et condensé pour ainsi dire dans un seul fait, le fait de contemplation; et si vous me permettez cette expression triviale, je dirai qu'à toutes les activités, qu'à tous les besoins, qu'à toutes les facultés qui sont en nous, le mysticisme ferme toute issue, tout débouché, sauf un seul, la contemplation; et qu'il ne laisse celui là ouvert, que parce qu'il est le seul qu'il ne soit pas en la puissance humaine de fermer.

En effet, Messieurs, le mysticisme profitant de l'autorité que Dieu a voulu que notre volonté exerçât sur nos facultés, se sert de cette autorité pour les condamner à l'inaction, c'est-à-dire pour supprimer en nous toute activité. Une seule de ces facultés résiste dans un des modes de son développement, l'intelligence; et le mysticisme allant aussi loin que possible, supprime celui de ces modes qu'il peut empêcher, et ne tolère l'autre que parce qu'il est obligé de s'arrêter devant l'impossible. Cela fait, tout mouvement, dans l'homme, est ramené à un seul, la contemplation. Mais nos facultés sont des instrumens nécessaires à la satisfaction des tendances de notre nature. Si donc vous réduisez ces instrumens à l'inaction, vous rendez par cela même impossible la satisfaction des tendances de notre nature. Et si de tous ces instrumens, vous n'en laissez qu'un seul en mouvement, c'est à celui-là, et à celui-là seul, que vous laissez la charge

de cette satisfaction. Ainsi en absorbant toute l'activité humaine dans la contemplation, le mysticisme, par cela même, force l'esprit, le cœur, et le corps lui-même à chercher et à trouver dans la contemplation seule la satisfaction de tous leurs besoins. Ce phénomène, Messieurs, on le voit s'accomplir à la lettre chez les mystiques. Toute l'activité, je pourrais ajouter toute la vitalité humaine, ne trouvant plus d'autre issue chez eux que la contemplation, et affluant en quelque sorte dans ce seul acte, l'élève rapidement à son plus haut degré, c'est-à-dire à l'extase; et d'un autre côté, tous les besoins de la nature humaine, demandant à cet acte leur satisfaction, l'extase réunit chez les mystiques et résume en quelque sorte tous les biens auxquels la nature humaine aspire invinciblement. L'extase est à leurs yeux la vraie science, la perfection morale, l'union avec Dieu; science, vertu, bonheur, l'extase contient tout. Elle satisfait l'intelligence, en la mettant en communication avec le monde de la vérité qui ne se révèle que dans l'extase. Elle satisfait l'activité de notre nature, en se montrant à elle comme l'état de perfection auquel elle doit aspirer. Elle satisfait la sympathie, en lui faisant rêver avec Dieu, c'est-à-dire, avec l'être aimable par excellence, une communion anticipée qui deviendra plus intime dans l'autre vie. Ainsi l'extase enferme tout et satisfait à tout, et le mysticisme qui a l'air de tout détruire, ne détruit rien : toute l'activité, toutes les tendances de la nature humaine, détournées de leurs voies naturelles, ne périssent pas

pour cela; refoulées dans la contemplation, elles y portent toute leur énergie, et, par une étrange fascination, y trouvent toutes leur satisfaction.

Le symbole le plus parfait de l'idée mystique, Messieurs, c'est cet anachorète qui s'avisa d'aller vivre sur le sommet d'une colonne, et qui y passa de longues années dans une immobilité complète. Macération du corps, isolement du monde, passivité absolue, entière absorption de toutes les facultés et de toutes les puissances de l'âme dans une extase de vingt années, entre le ciel et la terre, là est le mysticisme tout entier; et cette colonne était placée sur les frontières de l'Orient, l'éternelle patrie du mysticisme!

Je me persuade, Messieurs, que si vous avez bien compris ce que je viens de dire, il est peu de bizarreries dans la vie des mystiques, dont vous n'ayez la clef et que vous ne puissiez facilement vous expliquer. Je me hâte donc d'arriver aux conséquences purement morales de cette doctrine.

Que suit-il rigoureusement de ce principe, que l'homme n'a pas de destinée à remplir ici bas et que toute sa vertu doit se borner à se résigner à sa condition, et à attendre passivement que Dieu l'en délivre? Il s'ensuit, Messieurs, que l'homme est ici-bas pour subir et non pour agir, et qu'ainsi, l'action étant inutile, il ne peut y avoir entre une action et une action aucune différence morale. C'est, en effet, là, Messieurs, la conséquence à laquelle sont arrivés les mystiques qui ont poussé jusqu'au bout leurs opinions. Plotin professe hautement cette conséquence du mys-

ticisme, il affirme que toute action est indifférente, qu'elle ne peut être ni bonne, ni mauvaise; et pourquoi? c'est qu'il n'y a ici-bas, pour l'homme, aucune fin à poursuivre, et, par conséquent, aucun motif d'agir. Que doit être l'homme en ce monde? une créature passive, résignée et soumise, et se laissant aller au cours d'une condition qu'elle n'a pas faite, et qui vient de Dieu. D'où vous voyez, que de l'aveu même des mystiques, le mysticisme aboutit directement à la négation qu'il y ait quelques devoirs pour l'homme en ce monde.

S'il fallait une contre-épreuve à l'exactitude de cette assertion, je la trouverais dans la conduite d'une autre classe de mystiques, qui, pour l'honneur de l'humanité, a été infiniment moins nombreuse que celles des mystiques austères. Ceux-là, partant du principe commun que toute action est indifférente, n'en ont pas conclu l'inaction, mais la licence, et ne se sont fait aucun scrupule de satisfaire toutes leurs passions, celles du corps comme celles de l'âme, et de s'abandonner sans retenue aux voluptés les plus grossières. Qu'importe, en effet, la conduite qu'on peut mener ici-bas, si nous n'avons été placés en ce monde que pour y subir la vie et en attendre une autre; et comment veut-on qu'avec cette conviction, un homme résiste au plaisir, lui préfère une vertu qu'il ne conçoit pas, et puisse se sentir obligé le moins du monde, ni de loin, ni de près, à faire tel acte plutôt que tel autre? Toute obligation est donc détruite au fond par le principe mystique, et c'est là une des voies les plus re-

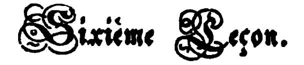
marquables par lesquelles l'esprit humain ait été conduit à méconnaître l'existence d'une loi obligatoire.

Il me reste, Messieurs, à vous montrer en très peu de mots que si cette conséquence est légitime le principe du mysticisme une fois admis, ce principe lui-même est une méprise et par conséquent ne saurait être accepté.

Il est bien vrai, Messieurs (et remarquez que tout système est fondé sur quelque chose de vrai), il est bien vrai que l'homme ne peut arriver dans cette vie à tout le bien et à toute la destinée que lui promet sa nature, et que la portion même de ce bien qui lui est accessible est le fruit de l'effort, c'est-à-dire d'une contrainte pénible qu'il exerce sur lui-même. Tout cela est parfaitement exact. Mais la conséquence qu'en tirent les mystiques est parfaitement fausse. Je suppose en effet, que l'homme en sortant des mains de Dieu eût été placé dans des conditions entièrement différentes de celles dans lesquelles il se trouve, dans des conditions qui n'eussent opposé aucun obstacle à la pleine satisfaction de sa nature et au plein développement de ses facultés, dans des conditions, en un mot, qui lui eussent permis d'être immédiatement et complètement heureux sans le moindre effort de sa part; qu'en serait-il résulté? ceci, Messieurs; c'est que l'homme serait resté une *chose*, c'est qu'il ne serait jamais devenu ce qui fait sa gloire, ce qui le rend semblable à Dieu, une *personne*. Et, en effet, par cela qu'il eût existé, les tendances de sa nature se seraient développées; éveillées par elles, ses

facultés se seraient mises en mouvement, et sans effort, auraient donné à ses tendances tout le bien auquel elles aspirent. Notre nature aurait été heureuse, j'en conviens; jamais elle n'aurait connu le mal qui est la privation du bien, ni la fatigue qui dans cette vie en est la condition; mais aussi, Messieurs, jamais l'homme ne fût intervenu dans sa destinée; jamais cette destinée ne fût devenue son œuvre; jamais il n'eût connu la gloire, jamais le mérite de l'accomplir. Et, en effet, Messieurs, c'est par l'obstacle que nous intervenons dans notre destinée; c'est lui qui nous éveille, qui nous force à comprendre notre fin, à calculer les moyens de l'accomplir, à nous emparer de nous-mêmes, à gouverner nos facultés, à contenir nos passions, pour y réussir; c'est lui, en un mot, qui éveille la *personne* dans l'*être*; car tout cela, c'est la *personne*, ce sont les élémens qui la constituent. Et c'est en devenant une personne que nous devenons une *cause*, dans la véritable acception du mot, une cause libre, intelligente, qui a un but, un plan, qui prévoit, qui délibère, qui se résout, et qui a le mérite et la responsabilité de ses résolutions, quelque chose en un mot de semblable à Dieu, un être moral et raisonnable, un homme. Si, à cette destinée que nous fait la vie présente, quelqu'un préférait celle d'une montre sensible, qui jouirait du plaisir sans mélange de sentir s'accomplir en elle, sans obstacle et sans effort, des mouvemens dans lesquels elle n'est pour rien, je ne disputerais pas avec lui. Mais quant à moi, je ne balance pas, et je préfère sans aucune hésitation la première de

ces destinées à la seconde, et je remercie Dieu de me l'avoir donnée. Or, il résulte de cette manière de concevoir la vie, qu'elle n'est pas un lieu de punition où nous sommes placés pour expier quelque faute à nous inconnue et commise par nos pères; mais un lieu d'épreuve, où nous avons été mis pour devenir semblables à Dieu, c'est-à-dire pour devenir des personnes morales, intelligentes, raisonnables et libres. Si on pouvait concevoir une condition différente de cette vie, exempte de ses misères, et dans laquelle néanmoins une pareille création pût s'opérer, alors je concevrais qu'on pût ou douter de la vérité de cette interprétation de la condition présente, ou en reprocher à Dieu la sévérité. Mais comme il est impossible d'imaginer à d'autres conditions l'admirable création de la personnalité dans un être, l'interprétation est vraie et Dieu est justifié. Et, si elle est vraie, Messieurs, il y a des devoirs dans la condition présente; la vie n'est pas faite pour le repos et l'inaction, mais pour la création de la personne morale en nous par l'intelligence et le courage, c'est-à-dire par la vertu. Le système mystique est donc une erreur complète, quoiqu'il parte de deux faits très-réels de la nature humaine.



SYSTÈME PANTHÉISTE.

MESSIEURS,

PARMI les systèmes qui impliquent l'impossibilité d'une loi obligatoire, il en est deux dont je vous ai déjà exposé les principes, le système de la nécessité et le système mystique. Je vous ai annoncé que deux autres systèmes aboutissaient à la même conséquence, le système panthéiste et le système sceptique.

Je voudrais vous donner qnelqu'idée du premier de ces deux systèmes, le système panthéiste. Il s'est produit sous des formes différentes dans l'antiquité et dans les temps modernes; et dans chacune de ces époques, sous des formes différentes encore, chez les divers philosophes qui l'ont professé. Il me serait facile de dégager de toutes ces formes du système panthéiste les principes qui le constituent essentiellement; c'est peut-être là ce que j'aurais dû faire; mais je n'ai pu résister à la tentation de vous donner une idée de celle que lui a imprimée le génie de Spinosa. C'est donc par une exposition du système de Spinosa que je chercherai à vous initier aux principes de tout pan-

théisme. Deux raisons principales m'ont déterminé à prendre ce parti ; la première c'est l'obscurité même de la doctrine de Spinosa, dont tout le monde parle, et que bien peu de personnes se sont donné la peine d'étudier et de comprendre ; la seconde c'est que de tous les philosophes qui ont professé le panthéisme, nul ne l'a établi sous des formes plus rigoureuses, et d'une manière plus originale et plus complète.

Spinosa n'a publié de son vivant qu'un seul ouvrage qui est intitulé : *Tractatus theologico-politicus*. Cet ouvrage est bien moins une expression de son système qu'un traité semi-philosophique, semi-historique qui en présuppose les principes. Mais après sa mort et sous le titre d'*OEuvres posthumes*, plusieurs écrits de Spinosa ont été publiés, et c'est dans ces écrits que se trouve l'exposition complète de sa doctrine. Elle est particulièrement et éminemment contenue dans l'ouvrage intitulé : *Ethica, ordine geometrico demonstrata, et in quinque partes distincta*. Cet écrit de Spinosa enferme en cinq livres l'exposition la plus rigoureuse, la plus complète, et en même tems la plus obscure du système panthéiste qui jamais ait été faite. Dans le premier livre intitulé *de Deo*, Spinosa fixe l'idée que nous devons nous faire de Dieu. Dans le deuxième livre intitulé : *de Naturâ et origine mentis*, il déduit de l'idée de Dieu l'idée qu'on doit se faire de l'homme. Dans le troisième intitulé *de Naturâ et origine affectuum*, le philosophe expose tout le méchanisme des passions humaines, ce qui embrasse dans sa pensée tout le mé-

caractère des phénomènes de la nature humaine. Dans le quatrième intitulé : *de Servitute humanâ, seu de affectuum viribus*, partant des lois de la nature humaine qu'il a tracées, il montre ce qu'il y a de fatal dans les développemens de cette nature, et fait dans l'homme la part de nécessité. Enfin, dans la cinquième partie intitulée : *de Potentiâ intellectûs, seu de libertate humanâ*, Spinosa essaie de faire aussi la part de la liberté en nous. Cette part est extrêmement faible ; mais elle est encore plus large si je ne me trompe que les principes de sa doctrine, admis dans toute leur rigueur, ne lui permettaient de la faire. Tel est le plan de ce grand ouvrage. Dieu d'abord ; l'homme ensuite ; l'homme donné, les lois de sa nature ; les lois de sa nature posées, la part de la nécessité d'abord, puis celle de la liberté dans cette même nature : voilà toute la contexture de l'*Éthique*. C'est sur ce fondement qu'il a ensuite élevé l'édifice de la politique et du droit naturel, dans un second ouvrage également publié après sa mort, mais malheureusement inachevé, intitulé : *Tractatus politicus, in quo demonstratur quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea ubi optimi imperium, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat*. C'est dans ces deux ouvrages, mais principalement dans le premier, qu'il faut chercher tout le système de Spinosa.

Le procédé de Spinosa est celui-ci. Il pose comme les géomètres des définitions et des axiômes ; puis il énonce successivement différentes propositions qu'il

pendante, il n'en est rien; et on trouve qu'au fond, l'existence qui est en elles ne leur appartient pas.

Les choses comprises dans ces deux premières classes sont les seules que notre observation atteigne. Mais notre raison va plus loin, et considérant que l'existence de toutes les choses perçues par notre observation est empruntée, qu'elle ne se rencontre en elles que passagèrement, et qu'aucune ne la possède essentiellement, elle en conclut qu'il faut que quelque chose existe qui possède par soi-même l'existence. De là l'idée d'une troisième classe d'êtres dont l'essence est précisément l'existence, d'une classe d'êtres, en d'autres termes, dont le caractère propre est d'exister par eux-mêmes.

C'est de cette troisième classe d'êtres que Spinosa s'occupe en premier lieu, et il prouve d'abord qu'il ne peut pas y avoir deux êtres de cette nature. Car, dit-il, les êtres se distinguent par leurs attributs; or, qu'expriment les attributs d'un être? ils expriment son essence; donc deux êtres qui auraient la même essence auraient nécessairement les mêmes attributs; mais alors ils ne seraient pas distincts l'un de l'autre; ils ne seraient donc pas *deux* mais *un*. Il ne peut donc y avoir deux êtres dont l'essence soit l'existence. L'être dont l'essence est l'existence est donc *un*, et comme le nom de *substance* ne convient qu'à ce qui existe par soi-même, il n'y a et ne peut y avoir qu'une seule *substance*, et cette substance est *Dieu*.

L'unité de la substance étant ainsi posée, Spinosa démontre successivement qu'elle est nécessaire et infi-

nie. Elle est nécessaire, car concevoir ce qui est par soi-même comme n'existant pas, c'est le détruire; elle est infinie, car, possédant toute l'existence, rien ne peut exister hors d'elle; car pour être finie, il faudrait qu'elle fût bornée par quelque chose, et que tout existant par elle, rien de ce qui existe ne lui est extérieur et ne peut la borner.

L'unité, la nécessité et l'infinité de l'être étant ainsi démontrées, Spinosa prouve encore que cet être est *éternel*, puisqu'il est infini et nécessaire; *indépendant*, puisqu'il est un et infini; et enfin qu'il est *simple* et *indivisible*. Car, dit-il, s'il était composé de parties, ces parties seraient ou de même nature ou de nature différente. Si elles étaient de même nature, il y aurait plusieurs êtres dont l'essence serait l'existence, ce qui a été démontré impossible, et si ces parties étaient de nature différente, leur somme ne serait pas égale au tout, et ne le reproduirait pas. Spinosa parcourt ainsi toutes les propriétés essentielles de la substance unique, et les démontre successivement. Obligé de me borner, je ne le suivrai pas dans ces développemens.

Dieu étant donc l'être qui existe par soi-même, l'être dont l'essence est l'existence, et cet être *un* étant doué de tous les propriétés que je viens de dire, Spinosa se demande si cet être est plutôt un être pensant qu'un être étendu, et il montre qu'il est impossible d'attribuer exclusivement à cet être ou la nature de l'étendue ou la nature de la pensée. Et en effet, dit-il, si l'être qui existe par soi-même avait exclusi-

vement pour essence la pensée, il s'ensuivrait que ce qui est étendu n'existe pas. Et si d'un autre côté, il avait exclusivement pour essence l'étendue, il s'en suivrait que ce qui pense n'existe pas. Par conséquent la pensée et l'étendue ne peuvent être considérées que comme des attributs de cet être. Et comme cet être est infini, tous ses attributs doivent l'être : la pensée et l'étendue sont donc des attributs infinis de cet être.

Spinosa ne disconvient pas qu'il ne soit contre les idées communes d'attribuer la pensée et l'étendue à une même substance; mais il ne tient aucun compte de ce préjugé. Qu'y a-t-il de plus opposé, dit-il, que la forme ronde et la forme carrée, et cependant elles sont les modes d'une même chose, l'étendue. L'idée de substance n'implique qu'une seule propriété, l'existence, et l'existence est aussi nécessairement impliquée par l'étendue et la pensée, que l'étendue par la forme ronde et par la forme carrée.

Nous avons une idée de ces deux attributs de l'être, parce que notre observation atteint des choses étendues et des choses pensantes. Mais il est impossible que ce soient là les deux seuls attributs de l'être, car étant infini il doit en avoir une infinité. C'est donc aussi un caractère de l'être qui existe par lui-même, d'avoir une infinité d'attributs, lesquels sont infinis chacun dans leur sens, et expriment tous à leur manière l'essence de cet être, qui est l'existence. Ainsi, un être un, simple, éternel, infini, avec une infinité d'attributs qui tous expriment sous une face particulière le caractère essentiel de cet être qui est l'existence,

et parmi ces attributs l'étendue et la pensée, les seuls dont nous ayons connaissance, telle est l'idée que Spinosa se fait de Dieu, et cette idée est la base de tout son système.

Dieu étant la substance unique et enfermant en lui toute l'existence, il s'en suit que rien n'existe que par lui et en lui, ou en d'autres termes qu'il est la cause immanente ou la substance de tout ce qui est. Il n'y a donc, il ne peut y avoir qu'un seul être qui est lui, et l'univers n'est autre chose que la manifestation infiniment variée des attributs infinis de cet être. Rien de ce qui enferme l'existence ne peut être nié de Dieu, dit Spinoza, et tout ce qui l'enferme lui convient et en vient. Donc Dieu n'est pas seulement la cause qui fait commencer d'être les choses qni existent, il est encore celle qui les fait persévérer dans l'être ; en d'autres termes, il est à la fois cause et substance de tout ce qui existe. Hors de Dieu, si l'on pouvait dire que quelque chose est hors de lui, il n'y a que ses attributs; hors de ses attributs, il n'y a que les modes divers de ces attributs. Dieu, donc, ou la substance unique, les attributs infinis de cette substance, et les modes de ces attributs, voilà tout ce qui existe et peut exister. Hors de là il n'y a rien, il ne peut rien y avoir.

Spinoza cherche de quelle manière se développe cet être nécessaire dont l'existence est l'essence, et il démontre qu'étant nécessaire, il ne peut agir qu'en vertu des lois nécessaires de sa nature, et que par conséquent cet être n'est pas libre dans le sens que nous l'entendons. Il tourne en ridicule l'idée que nous nous faisons

de Dieu, en nous le représentant comme un être qui agit pour une certaine fin, et parce qu'il veut atteindre cette fin, mais qui aurait pu préférer une autre fin et par conséquent agir d'une autre façon. Il trouve cette idée tout à fait incompatible avec la notion qu'il se forme de cet être, et qu'il regarde comme la seule qu'on puisse légitimement s'en former, et il affirme que de la nature nécessaire de cet être, émanent nécessairement tous les actes et toutes les idées qui successivement s'y développent; en sorte que rien de ce qui émane de lui n'arrive par un choix libre, et que le mot de *volonté* n'a aucun sens, quand on le lui applique. Et toutes fois Spinoza affirme que Dieu est le seul être libre dans un autre sens, dans le sens dans lequel il prend et il accepte le mot de *liberté*. En effet, dit-il, toutes les pensées, tous les actes, tous les développemens possibles de Dieu émanent de sa seule nature et non pas de l'action d'une autre nature agissant sur la sienne; Dieu est donc libre, en ce sens que tout ce qu'il fait n'est déterminé en lui que par les seules lois de sa nature et de son essence. C'est là ce qui fait la différenee entre le mode d'action de Dieu, et le mode d'action de tout autre être, et de l'homme par exemple. La nature de l'homme étant bornée comme nous le verrons tout à l'heure, ce qui se passe en lui est déterminé par une cause extériure qui n'est pas lui, laquelle est déterminée à son tour par une autre cause, et ainsi de suite, jusqu'à Dieu; tandis que ce qui se passe en Dieu n'est déterminé que par sa propre nature. L'action de Dieu est donc tout à la fois nécessaire et libre, et elle

est libre précisément parce que Dieu est l'être nécessaire. Mais vous voyez quil n'y a aucun rapport entre la liberté que Spinoza attribue à Dieu, et la liberté telle que nous la concevons.

Il suit de là qu'il n'y a ni bonté ni méchanceté en Dieu. En effet, la bonté et la méchanceté impliquent un choix préalable entre différens buts, et comme Dieu n'agit qu'en vertu des lois nécessaires de sa nature, que ce qu'il fait il ne peut pas ne pas le faire, qu'il n'agit par conséquent ni en vue d'un but, ni en conséquence d'une volonté de l'atteindre, il s'en suit qu'il n'est ni bon, ni méchant, et que toutes les qualitées morales que nous lui attribuons à un dégré infini après les avoir prises en nous, ne sont que des rêves indignes de la majesté de Dieu et incompatibles avec sa nature. Dieu ne veut pas, Dieu n'agit pas avec intention, Dieu n'a ni désir, ni passion, ni disposition; Dieu est, et, ce qu'il est étant donné, tout ce qui émane de lui en est la conséquence nécessaire.

Si Dieu se développe nécessairement, et si rien n'existe qui n'émane de lui, il s'en suit qu'il n'y a rien de contingent dans ce qui existe et dans ce qui arrive en ce monde. En d'autres termes tout ce qui existe et se fait de fini dans l'univers, a été déterminé à être et à se faire, par les lois nécessaires de la nature divine, Dieu produisant immédiatement ce qui dérive immédiatement de sa nature ou de ses attributs infinis, et médiatement les modes finis de ses attributs infinis. Ce que nous appelons *contingent*, dit Spinosa, c'est ce dont nous ne comprenons pas la nécessité,

et tout ce qui arrive ne pouvait pas ne pas arriver ni arriver dans un autre ordre. Il suit encore des mêmes principes que le monde est éternel et l'idée de la création une chimère; car ce qui n'aurait pas existé dans un certain tems n'a pu commencer d'exister, et rien ne peut être hors de l'être un et infini.

On pourrait croire qu'il suit de là que l'universalité des choses est Dieu, ou que Dieu est la collection des choses qui existent. Spinosa repousse fortement cette idée. Les choses, dit-il, ne sont pas Dieu, mais les modes nécessaires de ses attributs; Dieu est un, simple et infini; ses modes sont divers, complexes, bornés; Dieu est nécessaire de deux manières, parce qu'il existe par lui-même et parce qu'on ne peut le concevoir comme n'existant pas; ses modes le sont seulement parce qu'ils dérivent nécessairement de ses lois, mais ils demeurent contingens en ce sens, qu'on peut les concevoir comme existant ou n'existant pas. Dieu n'est pas moins distinct de ses attributs; Dieu est infini dans le sens absolu du mot; quoiqu'infinis, chacun dans leur sens, ses attributs sont cependant réellement finis, puisqu'ils sont plusieurs, et que l'un borne l'autre, tous exprimant sous une face seulement l'essence de Dieu, qui est l'existence. Les modes sont aux attributs ce que les attributs sont à Dieu, et de même que les différens attributs n'expriment que Dieu et sont finis par rapport à lui, de même les différens modes d'un attribut n'expriment que cet attribut, et sont finis non-seulement par rapport à Dieu, mais par rapport à cet attribut,

Il suit du rapport que nous venons de signaler entre Dieu et ses attributs, que chacun de ceux-ci n'étant qu'une manifestation de la nature de Dieu qui est une, Dieu peut bien être conçu tantôt sous un de ces attributs et tantôt sous l'autre, mais qu'il reste simple et toujours le même sous la diversité de ces attributs qui ne sont que les différentes expressions d'une seule nature et les différens développemens d'une seule cause. S'il en est ainsi, il doit y avoir harmonie et correspondance entre la série des modes successifs d'un de ces attributs et la série des modes successifs de tous les autres. C'est ce qu'affirme Spinosa, et ce qu'il démontre pour les deux seuls attributs de Dieu que nous concevions, la pensée et l'étendue.

Les modes de la pensée sont les idées, et la condition de toute idée en Dieu comme en nous, c'est d'avoir un objet. Quel peut être l'objet de la pensée de Dieu? ce ne peut être que Dieu lui-même, c'est-à-dire son essence et ce qui en émane nécessairement. L'idée de Dieu est donc une et infinie, considérée par raport à l'essence de Dieu qui est une et infinie; mais elle est multiple par rapport aux divers attributs de Dieu et aux modes divers de chacun de ces attributs. De là les modes de la pensée de Dieu, ou la série de ses idées. La série des idées de Dieu représentant les modes successifs de ses différens attributs, l'ordre et la connexion de celles-là doivent être les mêmes que l'ordre et la connexion de ceux-ci, et réciproquement. Ce que Dieu fait comme être étendu, il le pense donc comme être intelligent, et ce qu'il pense

comme être intelligent il le fait comme être étendu, la série de ses actes et celle de ses idées étant déterminées par la même nécessité, ou pour mieux dire l'idée et l'acte n'étant qu'un même phénomène sous deux faces, comme la pensée et l'étendue ne sont qu'un même être sous deux apparences. Le cercle est un mode de Dieu étendu ; l'idée du cercle est le mode correspondant de Dieu pensant ; et à ces deux modes en correspond un autre dans chacun des autres attributs possibles de Dieu. Soit donc que nous concevions la nature de Dieu sous l'attribut de l'étendue, ou sous celui de la pensée, ou sous tout autre, c'est toujours la même série, le même ordre, la même connexion et le même développement nécessaire.

Mais la pensée de Dieu n'a pas seulement la propriété de représenter tous ses autres attributs et leurs modes, elle a encore celle de se représenter elle-même. Dieu, en d'autres termes ne pense pas seulement son essence et toutes les autres choses qui en émanent, mais il pense encore sa pensée ; et il le faut bien, car autrement ses idées seraient moins étendues que sa nature, et il ignorerait un de ses attributs, l'intelligence. La pensée divine a donc conscience d'elle-même et de ses modes, comme elle a connaissance de tous les autres attributs et de tous les autres modes de Dieu. Et cette propriété, la pensée la porte et la conserve partout ; elle lui est essentielle.

Toutes ces choses sur Dieu, et beaucoup d'autres que j'omets, sont exposées dans le premier livre de l'Etique de Spinosa, et dans la première partie du second.

Il faut maintenant, Dieu étant ainsi posé avec ses lois et sa nature nécessaires, vous donner une idée de ce que sont et les corps et l'homme, dans le monde de ce philosophe.

Nous avons vu par quel procédé Spinosa, abstrayant l'idée de l'existence de celle de l'étendue et de la pensée, a fait de Dieu quelque chose dont l'existence seule est l'essence, et dont la pensée et l'étendue ne sont que les attributs. Le même procédé appliqué à ce que nous appelons *corps* et *esprits* l'a conduit à ne voir dans ces deux prétendues entités que des modes de la pensée et de l'étendue.

En effet, prenons, dit-il, un corps quelconque, de la cire par exemple : il y a cela de commun entre ce corps et tous les autres, qu'il est étendu ; mais ce n'est pas là évidemment ce qui le caractérise et par conséquent le constitue ; car si c'était là ce qui le constitue, il s'ensuivrait que toute étendue est cire, ce qui n'est pas ; l'étendue est donc simplement le fonds de tout corps ; mais ce qui constitue chaque corps en particulier, c'est une certaine détermination, un certain mode de l'étendue ou de cette chose commune à laquelle participent tous les corps. Un corps n'est donc pas l'étendue, mais un certain mode de l'étendue, et comme l'étendue est un attribut de Dieu, il s'ensuit que tout corps est un certain mode d'un attribut de Dieu, qui est l'étendue.

Il en est absolument de même des esprits. Ce qu'il y a de commun entre tous les esprits, c'est la pensée ; mais ce n'est pas là ce qui distingue et ce qui

constitue chaque esprit. Car si un esprit donné était la pensée toute entière, il s'ensuivrait que toute pensée est cet esprit, ce qui n'est pas et ce qui ne saurait être. Donc un esprit n'est autre chose qu'un mode, une détermination de la pensée, attribut de Dieu.

Cela posé, il est aisé de comprendre quelle idée Spinosa se forme de l'ensemble des corps et des esprits qui remplissent le monde que nous connaissons. Le fonds de tous les corps possibles, c'est l'étendue, attribut de Dieu; le fonds de tous les esprits, c'est la pensée, autre attribut de Dieu. Un corps, un esprit quelconque, ne sont donc qu'une portion, un moment déterminé de ce double développement de Dieu, comme être intelligent et comme être étendu; tout corps, en d'autres termes, est une portion de l'étendue divine ou de la série infinie de mouvemens qui s'y succèdent; tout esprit, une portion de la pensée divine ou de la série infinie d'idées qu'elle développe. L'étendue et la pensée sont comme deux fleuves parallèles dont chaque corps et chaque esprit sont quelques flots; et comme dans un fleuve, chaque flot est déterminé par celui qui le pousse, celui-ci par un autre, et ainsi de suite jusqu'à la source, de même la série de mouvemens ou d'idées qui constitue chaque corps ou chaque esprit est déterminée par des mouvemens ou des idées antérieures, qui le sont eux-mêmes par d'autres, et ainsi de suite jusqu'à Dieu, qui est la seule cause de tout ce qui arrive, comme il est la seule substance de tout ce qui est.

Et de là vient, comme le dit Spinosa, que si nous

cherchons la cause d'un changement matériel ou d'une idée, nous la trouvons toujours dans un changement ou une idée précédente, et ainsi de suite tant que nous pouvons aller, c'est-à-dire jusqu'à ce que la succession des effets et des causes se dérobe à nos yeux.

On voit à quelle notion de l'homme conduit une telle doctrine. L'homme se compose d'un corps et d'un âme ; qu'est-ce que ce corps, qu'est-ce que cette âme? il est aisé de répondre. Ce que j'appelle *moi* ou *âme* n'est pas une substance comme nous l'imaginons ; car il n'y a qu'une substance, et si mon âme était substance toute substance serait moi ; elle n'est pas davantage la pensée, car alors toute pensée serait moi ; elle n'est donc et ne peut être que la succession de ces idées mêmes que nous disons qu'elle a, mais qui au fond la constituent. Mon âme est à chaque instant la somme des idées qui sont en moi en ce moment. Si la cire avait la perception d'elle-même, elle se croirait aussi le sujet des différentes formes qu'elle prend, et cependant, elle n'est que ces formes.

Mon corps n'est de même, ni une substance, ni l'étendue, mais la succession de certains modes déterminés de l'étendue. De petit il devient grand, de jeune il devient vieux, et tout se renouvelle perpétuellement en lui comme dans l'âme ; seulement moins visiblement. Il est le fleuve de ces modifications qui s'écoulent, comme l'âme est le fleuve des idées.

Mais ces deux choses même, le corps et l'âme, n'en font qu'une ; en d'autres termes, ce que nous appelons *corps* et ce que nous appelons *âme* ne sont que les deux

faces d'une seule et même chose. De même que dans Dieu, la série des développemens de l'un de ses attributs correspond parfaitement à la série des développemens de tous les autres; de même, dans cette portion du développement de Dieu qui est l'homme, la série des idées qui constituent l'âme correspond exactement à la série des mouvemens qui constituent le corps. Il y a plus, l'une de ces séries n'est que l'image de l'autre. En effet il n'y a pas plus d'idée sans objet en nous qu'en Dieu; or, quel est, quel peut être l'objet propre de l'idée humaine, sinon le corps humain; s'il y a en nous une série d'idées qui constituent notre esprit, cela vient de ce quil y a en nous une série de transformations, de changemens, d'affections qui constituent notre corps. L'idée qui est nous, dans un moment donné, n'est autre chose que la forme intellectuelle du changement matériel qui s'y opère dans le même moment. Figurez vous Dieu se développant par le double attribut de la pensée et de l'étendue, et interceptez par la pensée une portion déterminée de ce développement infini, laquelle dure un certain temps; eh! bien, cela, c'est l'homme. Or, comme tous les attributs de Dieu ne sont que les expressions différentes d'une même chose et que le développement de l'un n'est que celui de l'autre sous une autre forme, il s'ensuit qu'il doit en être de même dans la portion du développement divin qui nous constitue; nous sommes donc une chose simple qui a deux faces, la face intellectuelle et la face matérielle, et ce qui est idée sous l'une de ces faces est toujours mouvement sous l'autre, et réciproquement.

Nous avons vu qu'en Dieu, l'attribut *pensée* représente en réalité ou en puissance tous les modes réels ou possibles des autres attributs de Dieu, plus ses propres modes à lui, attribut *pensée*, car, il est de la nature de la pensée de représenter ses propres modes comme ceux des autres attributs. Cette nature propre de l'idée, elle la conserve en nous. De même que dans Dieu la pensée se sait, ainsi en nous l'idée a conscience d'elle-même. En même-tems donc que la série des idées qui constituent notre esprit représente la série des affections qui constituent notre corps, ces idées se représentent elles-mêmes; et de là vient que notre esprit, outre son objet propre qui est le corps, se connaît lui-même. De là ce phénomène de la conscience, qui fait que nous nous savons en même tems que nous savons les choses qui ne sont pas nous, et qui se retrouve nécessairement chez tous les êtres qui sont un mode de la pensée divine.

Que sommes-nous donc, Messieurs, en quatre mots, suivant Spinosa? nous sommes un certain mode de la pensée divine correspondant à un certain mode de l'étendue divine, par lequel il est déterminé, et qui est son objet propre. Le mode d'étendue est le corps, le mode de pensée est l'âme ou l'esprit, et ces deux modes qui se correspondent parfaitement, ne sont qu'un seul et même phénomène qui est l'homme.

Ce qui distingue l'homme des corps proprement dits, c'est que ceux-ci ne sont que des modes de l'étendue divine. En effet, tout mode de l'étendue divine ne renferme pas nécessairement le mode cor-

diatement à notre esprit, à notre corps, et aux corps extérieurs. Je vous prie de remarquer que cette doctrine est précisément celle de Condillac, et qu'il suffit de substituer au mot d'*affection* celui de *sensation*, qui représente la même chose, pour s'imaginer que les phrases suivantes de l'*Ethique* : « Nous ne connaissons notre corps que par ses affections, les corps extérieurs que par les affections du nôtre, notre esprit que par les idées de ses affections, » sont des phrases du *Traité de sensations*. Cette similitude, qu'on pouvait déjà remarquer dans cette opinion de Spinosa, que *notre âme est la collection de nos idées et qu'elle est à chaque moment la somme de nos idées présentes*, continuera de vous frapper dans les points de la métaphysique intellectuelle de Spinosa qui me restent encore à toucher.

Si tout le travail intellectuel se bornait à ce que nous venons de dire, nous n'aurions selon Spinosa que des idées confuses et inadéquates. En effet, ce que nous apprennent de notre corps et des corps extérieurs les idées des affections, est très-indirect, et comme tel très incomplet, et comme tel très-confus ; par cela même, ce qu'elles nous apprennent des affections qu'elles représentent reste également incomplet et obscur. Car l'idée adéquate de ces affections supposerait la connaissance adéquate du sujet qui les subit et des causes qui les produisent. Enfin les idées des affections de notre corps étant inadéquates et obscures, l'idée de ces idées, qui est celle de notre esprit, ne peut être elle-même qu'obscure et inadéquate. En sorte que si la

la connaissance humaine demeurait ce que nous la donne la *simple perception*, c'est l'expression de Spinosa, elle ne comprendrait que des idées inadéquates et confuses, telles que le sont nécessairement toutes les idées de nos affections, et celles de notre esprit, de notre corps et des corps extérieurs qui en dérivent.

Heureusement, selon Spinosa, nos idées ne se bornent pas à celles que nous recevons quand nous sommes déterminés à *percevoir* (ad percipiendum) *par le flot des actions extérieures*. Nous en obtenons qui ne portent point ces caractères, *quand nous sommes déterminés intérieurement* (internè) *à concevoir* (ad intelligendum) les convenances et disconvenances des choses par la contemplation simultanée de plusieurs de ces idées. Car dans ce dernier cas, nous pouvons arriver à des idées adéquates et claires.

Spinosa admet donc, qu'après que les idées particulières et immédiates des affections de notre corps et toutes celles qu'elles impliquent ont été introduites en nous, elles y subissent un travail qui nous élève à des idées générales claires et adéquates. En sorte que trois choses sont évidentes dans le système de Spinosa : la première, que toutes nos connaissances viennent des idées des affections de notre corps ; la seconde, que ces idées qui sont particulières, ainsi que celles particulières aussi de notre esprit, de notre corps et des corps extérieurs qui en sortent naturellement, sont essentiellement inadéquates et obscures ; la troisième enfin, que les seules idées susceptibles d'être claires et

adéquates sont les idées générales, lesquelles peuvent être tirées des premières par un travail intérieur qui succède à la perception, et qui en est distinct.

La nature de ce travail est ce qu'il y a, Messieurs, de plus obscur dans le système de Spinosa; et je ne crois pas me tromper en affirmant que là est le nœud de toutes les difficultés que présente réellement l'intelligence de sa doctrine. Toutes les autres cèdent ou peuvent céder à une étude attentive et patiente.

Il s'agit, en effet, de savoir si Spinosa considère ce travail comme s'opérant fatalement et de lui-même en nous, ou s'il nous fait intervenir dans ce travail et donne ainsi à l'homme quelque part et quelqu'influence dans la formation de ses idées. A ne considérer que les principes du système, ou que les termes mêmes dans lesquels Spinosa décrit ce travail, quelqu'obscurs que soient ces termes par moment, il n'y aurait pas à hésiter et l'on devrait adopter la première opinion. En effet, nos idées étant déterminées par la série des affections de notre corps, qui sont déterminées elles-mêmes par les causes extérieures, lesquelles le sont par Dieu, évidemment toutes nos idées sont déterminées par Dieu et non par nous. Mais il y a une plus grande impossibilité encore à ce qu'elles soient déterminées par nous; en effet notre esprit n'est lui-même que la somme de ces idées; or, pour qu'il pût influer sur leur formation, il faudrait qu'il en fût distinct, car il n'y a aucun moyen d'imaginer comment notre esprit qui est un composé d'idées, pourrait intervenir dans la création de ces idées dont il est un effet, une résultante, un composé. A s'en tenir donc aux

principes du système, il est impossible que Spinosa ait pu, sans la plus étrange des contraditions, accorder aucune participation à l'esprit dans le travail que subissent en nous les idées immédiates données par la perception ; et je le répète, quand il décrit ce travail, aucune de ses expressions n'autorise formellement à penser qu'il soit tombé dans cette contradiction. Mais quand on en vient à la partie morale de son système que je vous exposerai dans la prochaine leçon, on est tenté d'adopter l'opinion contraire ; là, en effet, Spinosa accorde évidemment à l'homme une certaine influence sur la formation de ses idées ; à ce point qu'il appelle *liberté* le pouvoir qu'il a de l'exercer ; à ce point qu'il conseille à l'esprit de se détourner de certaines idées pour se tourner vers d'autres ; à ce point qu'il a écrit un traité sur la conduite de l'esprit ; à ce point que c'est sur ce pouvoir de le diriger et de lui faire former certaines idées qu'est fondée toute la morale, tout le droit naturel de Spinosa. S'il s'agissait d'un raisonneur moins sévère, on s'arrêterait sans difficulté à l'idée que Spinosa, comme tant d'autres philosophes, s'est contredit et a été inconséquent à ses principes ; mais on est moins hardi avec un philosophe, comme l'auteur de l'Ethique ; et quand on réfléchit à l'énormité d'une telle contradiction, on ne peut se détacher de l'idée que cet esprit vigoureux a été la dupe de quelque illusion logique, qui lui a caché la contradition dans laquelle il tombait, et qu'on voudrait découvrir ; or, si cette illusion est quelque part, elle doit se trouver dans l'idée qu'il s'est faite de ce travail intellectuel qui forme en nous les idées générales.

C'est pourquoi je répète que c'est là la partie véritablement obscure de son système, celle où se rencontrent les seules difficultés réelles que son intelligence présente. Ces difficultés, j'avoue, Messieurs, que je n'ai pu les surmonter; l'illusion que l'esprit de Spinosa a dû se faire, je ne suis point parvenu à la découvrir. L'opinion qu'il me paraît s'être formée, et que je vais vous indiquer, du travail intellectuel qui élève l'esprit des idées particulières et immédiates aux idées ultérieures et générales, est parfaitement conséquente aux principes de son système, et laisse entière et sans explication la contradiction dans laquelle la prochaine leçon vous montrera qu'il est tombé.

Toute la connaissance humaine se réduirait aux notions immédiates de perception dont je vous ai entretenus, Messieurs, si ces notions une fois acquises, ne pouvaient être conservées ou rappelées en nous. Mais elles peuvent l'être, et voici comment. L'action des causes extérieures sur le corps ayant pour effet de modifier les parties du corps sur lesquelles elles agissent, l'impression qu'elles y produisent ne disparaît pas toujours entièrement avec l'action de ces causes; quand cette action a été vive ou répétée, cette impression se continue et survit à l'action, et les parties affectées finissent par contracter une disposition durable à se replacer dans les conditions de cette impression. Ces traces d'affections se traduisent en idées dans l'esprit, comme les affections elles-mêmes.

Les idées qui correspondent à des traces d'affection, Spinosa les distingue par le nom d'*images* ou de *sou-*

venirs, des *idées* proprement dites qui représentent les affections elles-mêmes; et c'est ce qu'il appelle *imagination* ou *mémoire* dans l'homme.

Un autre fait achève d'expliquer tout le mécanisme de la mémoire, et ce fait, c'est l'analogie qui existe entre les dispositions corporelles qui constituent certaines affections. En vertu de cette analogie, quand nous éprouvons certaines affections analogues à d'autres que nous avons souvent éprouvées et qui ont laissé dans notre corps une disposition à les reproduire, il arrive que les premières déterminent notre corps à se replacer dans les conditions des secondes; alors, celles-ci se renouvellent mécaniquement, et comme elles peuvent à leur tour en éveiller d'autres analogues, il s'en suit qu'une seule affection peut réveiller la trace d'une foule d'autres; et de là dans l'esprit, à propos d'une idée, ces suites d'images ou de souvenirs qui constituent les phénomènes de l'association des idées, de l'imagination et de la mémoire.

Ainsi notre esprit ne se compose pas seulement dans un moment donné, des idées des affections présentes de notre corps et de celles qu'elles impliquent; il se compose en outre d'un nombre plus ou moins grand de souvenirs, c'est-à-dire, d'idées d'affections passées.

Mais ces idées, comme nous l'avons dit, ont conscience d'elles-mêmes. Or, cette conscience en les embrassant, embrasse et comprend aussi le sentiment des convenances et des disconvenances qui existent entre elles, et par conséquent entre les choses qu'elles représentent. De là une nouvelle classe d'idées qui sont

les idées de rapport ou les idées générales, idées ultérieures, et tout-à-fait distinctes des idées immédiates données par la perception.

Voilà, Messieurs, en quoi consiste tout ce travail intellectuel dont je vous parlais tout à l'heure; vous voyez que la perception en donne les matériaux, et qu'il consiste tout entier dans le rapprochement entre ces matériaux opéré par la mémoire, et dans les comparaisons qui naissent de ce rapprochement.

Mais ce rapprochement et ces comparaisons sont tout-à-fait mécaniques, et Spinosa a grand soin de le faire remarquer. Il n'y a pas des idées rappelées et comparées d'un côté, et un esprit qui rappelle et qui compare, de l'autre. Des traces d'affection sont fatalement reveillées dans le corps, lesquelles sont fatalement représentées dans l'esprit par des idées, idées qui se comparent fatalement entre elles par le fait fatal de leur rapprochement, d'où résultent des idées fatalement formées de leurs convenances et de leurs disconvenances; voilà tout. Il n'y a rien là qui ressemble de près ou de loin à une intervention de l'esprit. L'esprit continue d'être la somme des idées; seulement cette somme est augmentée d'une nouvelle classe d'idées, rien de plus.

Je n'ai pas besoin de dire que ces idées générales ainsi formées, sont soumises à la même loi que les idées immédiates, qu'elles peuvent être rappelées comme ces dernières et engendrer comme elles par leur rapprochement des idées plus générales qui, à leur tour, peuvent en produire de plus générales en-

core, et ainsi de suite ; il suffit de faire remarquer que toutes ces idées, quel que soit leur degré de généralité, ont le même caractère, qui est de n'être pas des idées immédiates, de simples *perceptions*, mais des idées ultérieures, des *conceptions*, comme dit Spinosa.

Nous avons vu que Spinosa déclare essentiellement inadéquate et confuse toute idée immédiate. Il n'en est pas nécessairement de même, selon lui, des idées ultérieures dont nous venons d'expliquer la formation ; celles-ci peuvent être claires et adéquates, et voici pourquoi.

Qu'est-ce que la vérité d'une idée, dit Spinosa ? c'est la conformité de l'idée avec la chose représentée ; mais la condition de la naissance d'une idée étant l'existence d'un objet qui la suscite, il n'y a pas d'idée sans quelque chose qu'elle représente ; il n'y a donc pas d'idée qui n'ait quelque vérité ; toute la différence entre les idées, c'est que les unes représentent complètement tout leur objet, les autres incomplètement : les premières sont les idées adéquates ; les secondes, les idées inadéquates ; les idées ne sont donc fausses que par ce qu'elles ne contiennent pas ; ce qu'elles contiennent est toujours vrai ; le vrai est positif, le faux négatif.

Il y a donc identité entre une idée adéquate et une idée complète ou vraie, d'une part, et entre une idée inadéquate et une idée en partie fausse, de l'autre. Mais comment pouvons-nous savoir si une idée est adéquate ou inadéquate ? à quel signe,

à quel *criterium* le reconnaissons-nous? A l'évidence, dit Spinosa, c'est-à-dire à la clarté. D'où vient en effet, qu'une idée est confuse? uniquement de ce qu'elle est incomplète, c'est-à-dire, inadéquate à son objet; car, si elle représentait tout son objet, elle n'aurait et ne pourrait présenter aucune obscurité. Toute idée claire est donc adéquate, toute idée confuse inadéquate, et réciproquement. C'est donc à leur clarté ou à leur confusion que nous reconnaissons si nos idées sont vraies ou fausses, adéquates ou inadéquates.

Si les idées immédiates ne peuvent être adéquates, c'est, comme Spinosa l'a démontré, qu'elles correspondent à des objets particuliers, dont nous ne pouvons jamais connaître toutes les circonstances et tous les détails, et c'est parce qu'elles ne peuvent être adéquates, qu'elles sont toutes essentiellement obscures et incomplètement vraies. Ce qui fait, au contraire, que les idées ultérieures peuvent être adéquates, et par conséquent claires, et par conséquent vraies, c'est qu'elles représentent non plus des objets particuliers, et partant très-composés, mais des choses générales, et partant moins complexes que les particulières, et d'une complexité de moins en moins grande à mesure qu'elles sont plus générales.

Prenons pour exemple ces faits particuliers qu'on appelle *affections* du corps. Aucune de ces affections ne peut nous être parfaitement connue, précisément parce qu'elle est une certaine affection particulière. Mais supposez en nous, rapprochées par la mémoire, les idées

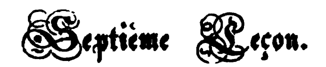
inadéquates d'un grand nombre d'affections; la convenance de ces différentes idées va nous apparaître, et engendrer une idée générale de ce qu'il y a de commun entre toutes ces affections, c'est-à-dire du caractère qui fait que tous ces phénomènes particuliers sont des affections. Or, ce caractère commun et constitutif est infiniment plus simple que chacun des phénomènes particuliers au sein desquels il se retrouve; nous pouvons donc par cette raison en avoir une idée beaucoup moins inadéquate, et, par conséquent, beaucoup moins confuse et beaucoup moins fausse.

Faites maintenant que cette idée générale d'affection se rapproche d'autres idées générales du même dégré qui lui soient analogues, il est évident qu'il sortira de ce rapprochement une idée dont l'objet sera encore plus simple et qui aura plus de chances encore d'être adéquate, claire et vraie. D'où l'on voit que nos idées sont d'autant plus adéquates, d'autant plus vraies et d'autant plus claires qu'elles ont un objet plus général, et par conséquent quelles sont plus générales elles-mêmes.

Telle est, Messíeurs, autant que j'ai pu la comprendre, la logique de Spinoza. J'ose dire et vous reconnaîtrez sans peine, qu'elle est parfaitement conséquente à son ontologie. Car s'il n'y a qu'une substance qui se développe par une infinité d'attributs dont les choses particulières qui nous entourent ne sont que les modes infiniment variés, ce qu'il y a de plus général, c'est-à-dire, le tout, *Dieu*, est en même tems ce qu'il y a de plus simple et de plus réel; et ce qu'il y a de plus par-

ticulier, c'est-à-dire les corps et les esprits, est en même tems, ce qu'il y a de plus complexe et de plus phénoménal. En sorte que ce qui est plus réel et plus simple dans les idées du vulgaire, est précisément ce qui est moins réel et plus composé dans celles de Spinosa, et que la réalité et l'unité croissent pour lui dans la même proportion que l'abstraction et la multiplicité pour nous. C'est que le monde pour lui n'est que le développement multiple d'un seul être, tandis que pour nous il est la collection d'une multiplicité d'êtres individuels. La réalité pour nous est dans les élémens du tout; un nombre quelconque de ces élémens et le tout lui-même ne sont que des abstractions. La réalité pour Spinosa est dans le tout qui est l'être, le reste n'est que phénoménal, et d'autant plus phénoménal qu'il est plus individuel.

Voilà, Messieurs, ce que j'avais à vous dire sur la partie métaphysique du système de Spinosa. Je vous exposerai, dans la prochaine leçon, la partie morale de ce système.



SYSTÈME PANTHÉISTE.

MESSIEURS,

J'AI épuisé dans la dernière leçon ce que je m'étais proposé de vous dire sur la métaphysique et la logique de Spinosa. Je vais dans celle-ci essayer de vous donner une idée générale de la partie morale de son système. Les longs développemens dans lesquels je me suis laissé entraîner dans la précédente séance, m'avertissent que je dois me borner, si je ne veux pas donner dans mon cours une place exagérée à la doctrine de ce philosophe.

Vous vous souvenez, Messieurs, que l'âme humaine n'est aux yeux de Spinosa qu'une succession d'idées, lesquelles ne sont elles-mêmes que la représentation des différens changemens qui s'opèrent dans le corps humain. Vous vous souvenez aussi qu'il ne faut pas conclure de là qu'il y ait deux choses dans l'homme, l'une qu'on appelle l'âme et l'autre qu'on appelle le corps; car, dans la pensée de Spinosa, ces deux choses n'en font

qu'une. L'homme est donc une chose à deux faces, la face esprit ou pensée, et la face étendue ou corps; de manière que tout ce qui arrive dans l'homme s'y produit nécessairement sous deux formes, les affections et les idées, qui expriment de deux manières différentes mais parallèles, un seul et même développement phénoménal qui est l'homme. Mais vous savez aussi que, dans les idées de Spinosa le corps humain n'est qu'un mode déterminé de l'étendue, attribut de Dieu, et l'esprit humain qu'un mode correspondant de la pensée, autre attribut de Dieu. L'étendue qui constitue notre corps et les idées qui constituent notre âme ne sont donc que des portions, des déterminations de l'étendue et de la pensée divine. Vous concevrez donc aussi cette double définition de Spinosa, que l'âme humaine c'est Dieu, considéré en tant qu'il constitue l'âme, et que le corps humain c'est encore Dieu, considéré en tant qu'il constitue le corps. Dieu est donc tout à la fois borné en tant qu'il constitue notre corps et notre âme, et infini et en tant qu'il ne les constitue pas; sous le premier aspect, sa puissance et sa connaissance sont limitées; sous le second, elle ne le sont pas. Encore une fois toutes ces phrases mystérieuses de l'Ethique deviennent claires quand on sait que les idées qui constituent notre esprit et les modifications qui constituent notre corps (car notre corps est dans la forme et non pas dans la matière), ne sont qu'un fragment d'un double développement de Dieu, du développement de sa pensée et du développement de son étendue. De ce point de vue, il est vrai de dire que Dieu

constitue notre corps et notre esprit, et que sa puissance et sa connaissance sont bornées en tant qu'il les constitue. En effet, nous n'avons pas toutes les idées, nous n'en avons que quelques-unes; et parce que nous n'en avons que quelques-unes, la plupart de ces idées sont inadéquates et confuses. Dieu, en tant qu'il nous constitue, est donc borné dans sa connaissance, a donc des idées inadéquates et confuses; mais en lui-même, il ne l'est pas; car, en tant qu'il ne nous constitue pas, il a toutes les idées que nous avons et toutes les autres idées qui servent à rendre claires, adéquates les idées que nous avons. Et de même, la puissance de notre corps est bornée par les autres corps extérieurs. Dieu, en tant qu'il constitue notre corps, est donc borné dans sa puissance; mais il ne l'est pas en lui-même; car toutes les causes qui bornent notre puissance sont des modes de la puissance divine comme notre puissance elle-même. Quand donc notre corps est borné, c'est Dieu qui se borne lui-même; par conséquent il n'est pas borné en soi; il ne l'est qu'en tant qu'il constitue notre corps. Il suit de là que toutes les idées qui sont inadéquates en nous ne sont pas inadéquates en Dieu, en tant qu'il ne constitue pas notre esprit, et que toutes les forces qui sont bornées en nous, ne sont pas bornées en Dieu, en tant qu'il ne constitue pas notre corps. Ces distinctions paraissent frivoles, et pourtant elles sont nécessaires à l'intelligence de la doctrine de Spinosa.

Les idées étant ce qui constitue notre esprit, il est évident que plus nous aurons d'idées et plus ces

idées seront claires et adéquates, plus aussi notre esprit aura de perfection de réalité et d'existence. Cette proposition est d'une évidence arithmétique dans le système de Spinosa. L'âme étant à chaque instant la somme des idées présentes, composez l'âme de vingt idées, elle aura plus d'existence, de perfection, de réalité que si elle n'en comprenait que dix. Composez la de vingt idées claires adéquates et vraies, elle aura plus de perfection de réalité et d'existence que si elle se composait des vingt mêmes idées, inadéquates et confuses. L'essence de notre âme étant les idées, ce sont les idées qui constituent sa réalité, son existence, sa perfection; de manière que notre âme aura d'autant plus de réalité et d'existence et sera d'autant plus parfaite, qu'elle aura plus d'idées et que ces idées seront plus claires. En appliquant ce même principe au corps, c'est-à-dire à ce mode de l'étendue sans cesse affecté, borné, limité par les autres corps qui agissent sur lui, on trouvera que notre corps aura d'autant plus de réalité et de perfection, qu'il sera moins limité par les corps extérieurs, c'est-à-dire qu'il se développera avec plus de plénitude et d'aisance en vertu de sa nature propre.

Mais une fois arrivé à la partie morale de sa doctrine, Spinosa néglige le corps, et ce qui fait l'objet principal de ses études, c'est l'âme, c'est-à-dire, l'homme considéré sous la face de la pensée. C'est de la réalité, de la perfection, du bonheur de cette partie de l'homme que Spinosa s'occupe presque uniquement dans les trois derniers livres de son ouvrage.

Les lois selon lesquelles croissent et décroissent, les moyens par lesquels peuvent être augmentés ou diminués l'existence, la réalité, la perfection et le bonheur de l'âme; voilà ce qu'il s'attache exclusivement à déterminer, et c'est ici qu'il faut le suivre avec attention, si on veut entrevoir les idées fondamentales de sa morale, de sa politique et de sa religion.

Tout être a nécessairement une tendance ou un désir, et cette tendance ou ce désir nécessaire, c'est de persévérer dans ce qui le constitue.

L'essence de Dieu étant d'être, ce désir nécessaire est en lui de persévérer dans l'existence. Or, Dieu enfermant toute existence, et cette existence n'étant bornée ni ne pouvant l'être, puisqu'il n'existe rien hors de lui, il s'en suit que Dieu est absolument parfait, et par conséquent complètement heureux. Mais il n'en est pas de même de l'âme humaine.

Comme émanation de Dieu, l'âme humaine participe au désir fondamental et unique qui est en Dieu, et elle aspire aussi à persévérer dans ce qui la constitue, ou la fait être. Or, ce qui constitue l'âme étant la connaissance, et cette connaissance étant bornée, il s'ensuit que le désir fondamental propre à tout être de persévérer dans ce qui le constitue ne peut avoir d'autre objet dans l'âme que la persévérance dans la connaissance, et puisque la connaissance humaine est bornée, l'extension de la connaissance. Telle est, et telle doit être nécessairement, la tendance fondamentale et unique de l'âme humaine. Aussi Spinosa réserve-t-il exclusivement à cette tendance la dénomination

de *désir*; c'est le seul qu'il reconnaisse en nous.

Mais les idées qui constituent l'âme humaine sont bornées, et elles le sont par les causes extérieures qui tendent à en restreindre le nombre et à les rendre inadéquates et confuses; en d'autres termes, le désir fondamental de notre nature rencontre au dehors des causes favorables ou contraires, mais dont l'action totale et définitive aboutit à déterminer et à limiter notre connaissance. Ces actions rencontrant en nous le désir fondamental qui s'y trouve, nous réjouissent ou nous attristent, et excitent en nous des amours et des espérances, des aversions et des craintes. De là des mouvemens secondaires que Spinosa distingue par le titre de *passions*, du *désir* primitif et fondamental qui existait antérieurement en nous. Cette différence de dénomination est fondée sur cette observation profonde, que ces mouvemens secondaires proviennent de l'action des causes extérieures sur nous, et que, par conséquent, nous sommes passifs dans ces mouvemens, tandis que la tendance à persévérer dans ce qui nous constitue, sort du fond même de notre nature et s'y développerait encore, quand bien même aucune cause extérieure ne nous affecterait; et c'est là une différence qu'expriment bien les termes de *désir* et de *passions* appliqués par Spinosa à ces deux espèces de mouvemens.

Spinosa, tout en distinguant les passions du désir, indique la liaison qui unit ces deux ordres de faits; il est évident en effet que si le désir de persévérer dans ce qui nous constitue n'existait pas en nous, les causes extérieures n'y pourraient exciter aucun des mouvemens

de joie et de tristesse, d'amour et de haine, d'espérance et de crainte qui constituent les passions. Toutes les passions qui s'élèvent en nous présupposent donc l'existence du désir fondamental qui s'y trouve. Il est évident, de plus, qu'elles ne sont toutes que des traductions diverses de ce désir; toute passion en effet est composée des mêmes élémens, c'est-à-dire d'une tristesse ou d'une aversion, d'une joie ou d'un amour, d'une espérance ou d'une crainte; elles ne se distinguent l'une de l'autre que par les causes qui les excitent : or tous ces mouvemens d'aversion et d'amour, de crainte et d'espérance, de joie et de tristesse ne signifient qu'une chose, le désir de persévérer dans l'être et de l'étendre; toutes ces tendances de notre âme se réduisent donc à une seule, et n'ont toutes qu'un seul et unique objet qui est la conservation et l'accroissement de l'être ou de la connaissance.

Or la connaissance étant ce qui constitue notre âme, désirer accroître la connaissance, c'est désirer accroître notre réalité, et diminuer notre imperfection. Rien ne peut donc être plus légitime, plus conforme à la raison que la fin à laquelle aspirent et le désir et les passions qui sont en nous. Cette fin c'est plus la grande réalité, la plus grande perfection de notre être. Tout ce que nous pouvons faire pour atteindre cette fin est donc légitime et bon, et c'est à la poursuivre que consiste la *vertu*. Il y a donc harmonie parfaite entre le bonheur et la vertu, l'un et l'autre consistant dans la plus grande satisfaction possible du désir fondamental qui est en nous et de toutes les

passions qui y sont excitées et qui expriment la même chose. Voilà par quel chemin Spinosa arrive à poser en principe, que la satisfaction de la passion est le but de vertu, et que nous sommes d'autant plus vertueux que nous poussons plus loin cette satisfaction, c'est-à-dire, que nous sommes plus heureux.

Ainsi, connaissance, existence, réalité, perfection, vertu, bonheur, tout cela est une seule et même chose sous des faces différentes. L'âme se composant d'idées, et la fin légitime de tout être étant de persévérer dans ce qui le constitue, la fin légitime de l'âme c'est la connaissance la plus adéquate et la plus étendue possible. C'est à cette fin, approuvée par la raison, qu'aspirent toutes les passions de l'âme; s'efforcer de l'atteindre, c'est la vertu; y réussir, c'est le bonheur, c'est la perfection, c'est la réalité de l'âme. Telles sont, Messieurs, les bases de la morale de Spinosa.

Reste à examiner maintenant quels moyens nous avons à notre disposition, selon Spinosa, pour atteindre à cette fin qui embrasse tout à la fois notre réalité, notre perfection et notre bonheur; et c'est ici que s'élèvent les difficultés que nous avons annoncées dans la précédente leçon, et que se montre la contradiction dont nous ne croyons pas que le système puisse être absous.

Dire en premier lieu que toutes les idées qui peuvent naître en nous, ne sont qu'une portion déterminée des idées de Dieu et que toutes, immédiates ou ultérieures, se produisent nécessairement et fatalement, et affirmer cependant que nous pouvons influer sur

leur dévelopement; établir en second lieu que les idées sont les élémens même dont notre esprit se compose, et prétendre néanmoins que notre esprit exerce quelque empire sur la formation de ces idées dont il se compose; voilà ce qu'a fait Spinosa, voilà la contradiction radicale qu'implique son système. Tous ceux qui ont exposé sa doctrine l'y ont trouvée, et aucun ne se l'est expliquée; je n'ai pas été plus heureux; je me borne donc, Messieurs, à constater cette contradiction et j'arrive à la méthode morale que Spinosa trace à l'âme pour approcher d'aussi près que possible de la fin qu'il lui a posée.

Si la perfection de l'âme réside dans l'étendue et la vérité des idées qui la constituent, l'art moral consiste évidemment à diminuer autant qu'il est possible en nous les idées inadéquates et obscures, et à multiplier autant que possible les idées claires et adéquates; or le moyen d'y parvenir, selon Spinosa, c'est de détourner notre pensée d'un certain mode de connaissance et de la tourner vers un certain autre. Quel est ce mode préférable de connaissance, et pourquoi est-il préférable? Voilà, Messieurs, ce que je vais essayer de vous expliquer, en vous rappelant certains points de la logique de Spinosa que je vous ai déjà exposés dans la leçon précédente, mais qui sont assez importans et assez obscurs pour que je ne doive pas craindre de reproduire rapidement ce que je vous en ai dit l'autre jour.

Les idées premières de notre esprit, vous le savez, Messieurs, ne sont autre chose, selon Spinosa, que la représentation des affections de notre corps, et ces

affections dérivent elles-mêmes de l'action des causes extérieures sur lui. Or, selon Spinosa, ces idées sont essentiellement inadéquates, et cependant elles comprennent à elles seules toutes celles que nous pouvons avoir immédiatement. Elles sont inadéquates d'abord, parce que, pour avoirune idée adéquate d'une affection de notre corps, il faudrait que nous connussions et la nature de notre corps, et celles des causes qui ont agi sur lui. Or, nous ne connaissons et les choses extérieures et notre corps que par ces affections mêmes : nous n'avons donc de notre corps et des choses extérieures que des idées indirectes et essentiellement incomplètes; mais, s'il en est ainsi, l'idée que nous avons de l'affection elle-même est confuse et inadéquate; les idées que nous avons des affections de notre corps, et par elles de notre corps lui-même et des corps extérieurs, sont donc nécessairement confuses et incomplètes, et la conscience que nous avons de ces idées ne peut pas ne pas l'être à son tour; de manière que, toutes les idées qui nous arrivent immédiatement sont inadéquates. Mais c'est parce qu'il y a en nous des idées inadéquates, qu'il y a en nous des passsions; car si toutes nos idées étaient claires et complètes, elles satisferaient complètement notre désir de connaître; par conséquent nous n'éprouverions ni ces tristesses ni ces joies, ni ces amours ni ces haines, ni ces espérances ni ces craintes qui constituent toute passion et qui ne naissent que de l'imperfection de nos idées. Or, d'où naît tout mal en nous? de cette même

imperfection et des passions qui en résultent, lesquelles nous troublent et nous empêchent d'être heureux. Les idées inadéquates sont donc, et le principe de toute passion, et la source de toute misère en nous, et toutes nos idées immédiates ou de perception sont de cette nature.

Maintenant, qu'avons-nous à faire pour arriver à des idées claires et adéquates? Si nous n'avions d'autre moyen de connaître, d'avoir des idées, que la perception des affections de notre corps, nous serions bien embarrassés; toute vertu, tout perfectionnement seraient évidemment impossibles. Mais indépendamment des idées, qui nous sont données par les affections de notre corps, nous pouvons, je vous l'ai dit, nous élever à un autre ordre d'idées tirées des idées immédiates par le travail ultérieur de notre esprit. En effet, toute trace des affections corporelles d'où naissent les idées immédiates ne disparaît pas avec l'action des causes extérieures qui les ont produites. Les parties affectées du corps contractent une disposition à reproduire le mouvement qui constitue ces affections, et elles le reproduisent quand des affections analogues viennent à être excitées; de là à propos d'une affection, la reproduction dans le corps d'une foule d'affections enchaînées l'une à l'autre par l'analogie, et dans l'esprit à propos d'une idée, des séries d'images et de souvenirs, correspondant à ces affections réveillées; de là, en d'autres termes, en nous, la présence simultanée d'une foule d'idées diverses, les unes, idées proprement dites, les autres, images ou souvenirs.

De ce concours d'idées en nous, résulte le fait de la comparaison de ces idées entre elles; et du fait de cette comparaison une nouvelle classe d'idées qui ne représentent plus telle affection, telle chose extérieure, notre corps ou notre esprit dans un moment donné, mais ce qu'il a de commun entre plusieurs affections, plusieurs choses extérieures, différens états de notre corps et différens états de notre esprit.

Or si vous voulez y faire attention, ce quil y a de commun entre toutes les affections, c'est l'essence même de l'affection; ce qu'il y a de commun entre les différens corps extérieurs et les différens états du nôtre, c'est l'essence même de tout corps; et ce qu'il y a de commun entre les différens états de notre esprit, c'est l'essence même de notre esprit et de tout esprit.

Or, si c'est une chose très-compliquée qu'une affection particulière, qu'un corps particulier, qu'une situation particulière de notre corps ou de notre esprit, et dont il est impossible que nous ayons des idées adéquates et par conséquent claires, il n'en est pas de même de l'essence de toute affection, de tout corps, de tout esprit. Les caractères qui constituent l'essense d'une chose étant peu nombreux, et se retrouvant nécessairement dans toute idée particulière qu'on peut avoir de cette chosse quelqu'inadéquate que soit cette idée, ils ressortent facilement de la comparaison de plusieurs de ces idées particulières; en sorte qu'il est aisé d'avoir une idée adéquate de ces caractères et par conséquent de l'essence qu'ils constituent. Cette classe d'idées qui représentent l'essence des choses et

qui naissent de la comparaison des idées particulières et immédiates, les idées générales en d'autres termes, peuvent donc être facilement adéquates et partant claires; et c'est ce qui fait que, tandis que nous ne pouvons jamais avoir une idée adéquate d'aucune affection particulière, d'aucun corps extérieur, d'aucune situation donnée de notre esprit ou de notre corps, nous pouvons avoir une idée parfaitement adéquate d'une affection en général, et de ce qui constitue tout corps, l'étendue, ou tout esprit, la pensée. Mais si cela est vrai des idées générales immédiatement tirées des idées particulières, cela l'est bien plus encore des idées plus générales qui naissent de la comparaison d'idées moins générales; en sorte que la propriété d'être adéquate, d'être claire, d'être vraie, croît dans les idées en raison de leur généralité, et devient absolue et complète dans les idées universelles.

En appliquant cette loi au perfectionnement de notre esprit, il en résulte la méthode tout à la fois logique et morale que voici.

Si vous vous attachez aux idées particulières qui vous sont données par le flot mouvant des choses qui passent, vous n'aurez que des connaissances inadéquates et obscures; vous resterez donc au plus bas degré de réalité et de perfection possible; et de plus ces idées éminemment inadéquates et obscures, excitant au plus haut degré en vous toutes les passions qui troublent l'âme, vous serez aussi malheureux que possible.

Il faut donc, si on veut s'arracher à cet état extrême d'imperfection et de misère, tourner sa pensée

vers les idées générales qui sortent de la comparaison des idées particulières, et qui, représentant l'essence des choses, ont plus de chances d'être adéquates et claires, et marcher aussi avant que possible dans cette route. En la suivant, on ne peut manquer de s'élever d'abord aux idées générales des attributs de Dieu, et ensuite à l'idée universelle de Dieu même, dernier terme de la connaissance humaine, puisqu'elle représente à la fois ce qu'il y a de plus simple et de plus total, le principe, la substance éternelle, nécessaire, immuable et infinie de tout ce qui existe.

Cette vue conduit naturellement Spinosa à distinguer trois degrés dans la connaissance. Au premier degré, la connaissance ne se compose que des idées particulières et immédiates telles que les donne la perception des affections du corps. La foule ne s'élève guère plus haut, et de là les idées confuses, les passions et la misère du commun des hommes. Au second degré, la connaissance humaine se compose de ces idées générales qui sortent des données de l'expérience, et qui, selon qu'elles sont plus ou moins nettement conçues, représentent d'une manière plus ou moins adéquate quelques-uns des attributs infinis, éternels, immuables de Dieu. Au troisième degré la connaissance se concentre enfin dans une idée que présupposent toutes les idées générales, l'idée absolue et universelle de Dieu même. Il n'appartient qu'aux sages qui consacrent leur vie à la méditation d'atteindre à cette hauteur et de s'y reposer. Là en effet, mais là seulement, est le repos. Car Dieu étant le principe et la raison de tout, l'idée

de Dieu est non seulement plus simple que tout autre, mais elle est encore une lumière qui éclaire et complète toutes les autres idées ; en sorte qu'aucune ne peut être entièrement adéquate que par elle. Qui n'a pas compris Dieu, en d'autres termes, ne peut rien comprendre parfaitement ; la raison du particulier étant dans le général, et celle du général dans l'universel, la conception de Dieu est impliquée dans toute autre conception, et il reste dans toute conception quelque chose d'obscur et d'incomplet tant que Dieu n'est pas conçu. Il n'y a donc de connaissance parfaitement adéquate et parfaitement claire pour nous que dans l'idée de Dieu ; en elle donc, est pour l'esprit la plus haute réalité, la plus grande quantité d'existence, la souveraine perfection, le souverain repos, et le souverain bonheur ; elle seule, par conséquent, peut éteindre les passions et satisfaire complètement le désir fondamental de connaître qui est en nous ; de telle sorte que la perfection et le bonheur absolu seraient possibles pour l'homme dans cette vie, si l'homme pouvait avoir de Dieu dans cette vie une idée complète. Mais sa faiblesse ne peut y parvenir. Nous avons bien une idée adéquate de l'essence de Dieu, mais l'infinité des attributs par lesquels cette essence se développe, et l'infinité des modes de ces attributs, nous échappent ; de ces attributs, deux seuls nous sont accessibles, et nous ne connaissons qu'une faible partie des modes même de ces deux attributs. Aussi bien l'idée complète de Dieu serait la science universelle, car Dieu contient tout ce qui est et peut

être; cette science n'existe qu'en Dieu, car lui seul se connait complètement.

Telle est, Messieurs, la voie tracée à l'homme par Spinosa pour arriver à la plus haute perfection et à la plus haute félicité possible. Vous voyez qu'elle est en même tems celle que l'esprit doit suivre pour arriver à la plus haute science possible, et cela devait être, puisque l'âme se composant d'idées dans le point de vue de Spinosa, la science et la perfection de l'âme sont dans ce point de vue une seule et même chose. La logique et la morale sont donc identifiées dans ce système, et la méthode qui mène au bien est précisément celle qui mène au vrai.

Il me reste à montrer comment cette voie est en même tems pour l'âme celle de l'immortalité. C'est ici peut-être, le point de vue le plus singulier et le plus original de ce vaste système; ce sera le dernier que je toucherai.

Je vous l'ai déjà dit bien des fois, Messieurs, la condition de toute idée c'est d'avoir un objet; l'idée n'étant qu'une représentation, sans objet représenté il n'y a pas d'idée. Il suit rigoureusement de ce principe qu'aussi long-tems que nos idées ne représentent que les affections de notre corps, et ce qu'impliquent ces affections, c'est-à-dire notre corps lui-même et les corps extérieurs, nos idées n'existent que par l'existence de ces affections, laquelle présuppose elle-même celle de notre corps. S'il arrivait donc que notre corps vînt à être supprimé, sa suppression en-

traînant celle des affections, entraînerait également celle de toutes nos idées, et comme notre âme est la collection des idées qui sont en nous, notre âme serait par là même entièrement anéantie. Il suit de là que chez tous les hommes qui n'ont que des idées particulières ou de perception, la mort de l'âme résulte de celle du corps et en est la conséquence nécessaire; en sorte que, pour eux, il n'y a aucune immortalité possible.

Mais faites que du sein de ces idées particulières, vous dégagiez par le travail intellectuel les idées générales qui y sont impliquées, et rendiez ainsi visible pour vous ce qui est au fond de tous les objets et de tous les phénomènes particuliers, savoir l'essence des choses, ou les attributs de Dieu qu'il nous est donné de concevoir; alors, bien que notre corps vienne à être détruit, des objets restent après lui à la pensée humaine, qui continuent de rendre possibles certaines idées en elle. Les idées qui composent notre âme ne s'évanouissent donc pas toutes avec le corps dans cette hypothèse; une partie seulement de notre âme disparaît, celle qui représentait les choses particulières; l'autre subsiste et survit.

Mais allez plus loin, et supposez que de l'idée des attributs de Dieu vous vous soyez élevé à l'idée de Dieu lui-même; voilà un objet éternel, infini, immuable pour la pensée humaine, qui reste éternellement pour elle une matière d'idées et d'idées adéquates et nombreuses; car du sein de l'idée de Dieu en sortent une foule d'autres qu'elle contient, et qui se multiplient à mesure qu'on la contemple plus longtems. De là donc une foule d'idées qui restent possibles même

après la mort du corps, et une quantité d'existence pour l'âme, inaccessible à toute destruction et à toute altération.

Mais de qui dépend-il qu'il en soit ainsi à l'heure de notre mort? de nous, Messieurs, puisqu'il dépend de nous de détourner notre pensée des choses particulières, pour l'élever aux choses générales et l'y attacher. Notre immortalité dépend donc de nous, elle est un fruit de la vertu, comme la perfection, comme le bonheur. C'est à nous de nous créer pour ainsi dire durant cette vie, un objet de pensée autre que notre corps et que tous les corps qui nous entourent, objet qui reste quand notre corps diparaîtra et avec lui la possibilité des affections et avec ces affections la possibilité de percevoir les autres corps qui nous entourent; et nous y parviendrons, si nous détournons notre pensée des choses qui passent, pour les porter sur celles qui, existant éternellement, demeureront toujours, et en demeurant toujours, feront demeurer avec elles une partie de notre âme, c'est-à-dire, quelques-unes des idées qui la composent.

Telle est, Messieurs, la singulière opinion de Spinosa sur l'immortalité de l'âme, et vous voyez combien, la possibilité de diriger son esprit une fois admise, elle est conséquente à sa doctrine. Il en résulte que les âmes humaines ont une réalité très-inégale et qui varie avec la nature comme avec le nombre des idées qui les composent. Les âmes entièrement composées d'idées immédiates n'ont qu'une très-faible réalité et périront avec le corps. Quant aux autres,

la somme des idées qui les constituent, se trouve à chaque instant partagée en deux parties[1], l'une périssable composée des idées qui représentent les choses individuelles et particulières, et qui sont toutes inadéquates et confuses, l'autre immortelle, composée d'idées adéquates et claires qui représentent les choses qui ne passent pas, c'est-à-dire, les attributs de Dieu, et Dieu lui-même. Dans un moment quelconque, notre réalité, notre perfection, notre bonheur sont toujours en raison directe de la quantité de ces dernières idées, et en raison inverse de la quantité des autres. Notre perfection, notre bonheur, notre réalité, croissent donc avec la somme de nos idées adéquates; et comme cet accroissement dépend de notre vertu, notre quantité d'existence pendant la vie et notre immortalité après, en dépendent; en poursuivant notre fin, nous augmentons donc non-seulement notre bonheur et notre perfection, mais la somme et la durée de notre existence.

Tels sont, Messieurs, quelques-uns des principaux points de la doctrine morale de Spinosa. Je crois devoir le rappeler encore, je ne suis pas capable de mettre d'accord cette partie de ses opinions avec les principes qu'il a professés sur Dieu et sur l'homme et que je vous ai exposés dans la dernière leçon. Mais ce qu'il y a de certain, c'est que ces deux parties de son système coëxistent, et j'ai dû vous donner une idée de la seconde comme de la première, afin de ne pas laisser incomplète cette rapide exposition. Il le fallait d'ailleurs pour vous préparer à l'in-

telligence du droit naturel de Spinosa, que je vous exposerai plus tard, et pour vous expliquer comment il y a un droit naturel dans la doctrine panthéiste la plus vaste, la plus absolue, et malgré la contradiction que nous y avons constatée, la plus rigoureuse qui ait jamais été élevée par la main d'un philosophe.

J'en ai fini, Messieurs, avec la forme particulière que Spinosa a donnée au panthéisme ; mais j'oublierais le but primitif et principal de cette exposition, si, avant de passer à d'autres systèmes, je ne dégageais pas de cette forme toute spéciale le caractère constitutif de la doctrine elle-même, et si je ne vous montrais pas, qu'en vertu de ce caractère indélébile, tout panthéisme conduit rigoureusement à la négation de toute liberté dans l'homme, et, par conséquent, à l'impossibilité qu'il existe pour lui une loi obligatoire.

Un des caractères essentiels et constitutifs du panthéisme, Messieurs, c'est de supprimer toutes les causes particulières et de concentrer toute causalité dans un seul être qui est Dieu. Ce caractère dérive d'un autre plus essentiel encore à tout penthéisme, et qui consiste à supprimer tous les êtres particuliers pour concentrer l'existence tout entière dans un seul être qui est Dieu. S'il n'y a qu'une seule substance, il n'y a qu'une seule cause ; car, hors de la substance il ne peut y avoir que des phénomènes, et les phénomènes peuvent transmettre l'acte, ils ne sauraient le produire. Tout panthéisme posant donc en principe qu'il n'y a qu'un être et une cause et que l'univers entier n'est qu'un vaste phéno-

mène, concentre nécessairement en Dieu toute liberté si toutefois il la lui accorde, et la dénie nécessairement à tout le reste. L'homme et tous les êtres qui peuplent la création perdent donc leur qualité d'*êtres* et de *causes*, et ne sont plus que des attributs ou des actes de la substance et de la cause divine. Dépouillé de toute causalité propre, l'homme l'est par là-même de toute liberté; par conséquent il ne peut y avoir pour lui ni règle obligatoire, ni règle facultative de conduite. Telles sont les conséquences évidentes et nécessaires du panthéisme, et tout panthéiste qui les méconnaît ou les dénie, ou ne comprend pas son opinion, ou lui est volontairement infidèle.

Aussi là où le panthéisme arrive à la pratique, comme dans l'Inde par exemple, il mène droit ou à la passivité ou à la licence. Les hommes élevés dans cette doctrine se considèrant comme des phénomènes, et tout ce qu'ils peuvent faire comme des actes de Dieu, tiennent toutes les actions pour indifférentes; ce qui les conduit, ou à se permettre sans remords les plus détestables, ou à ne pas agir et à s'abandonner avec insouciance aux mouvemens de cet océan au sein duquel ils ne sont qu'un goutte imperceptible et sans valeur. Tels sont les fruits que cette doctrine a toujours portés en Orient, et ces fruits sont légitimes; le panthéisme ne saurait les désavouer.

Vous le voyez donc, Messieurs, j'ai eu raison de classer le système panthéiste parmi ceux qui rendent impossible *à priori* l'existence d'une loi obligatoire

pour l'homme; et s'il suffisait qu'une doctrine arrivât rigousement à cette conséquence, pour être démontrée fausse, le panthéisme serait condamné. Mérite-t-il réellement de l'être, Messieurs? Comme la doctrine de la nécessité, comme le mysticisme, le panthéisme repose-t-il sur une erreur? Cela est incontestable à mes yeux, et quelques mots me suffiront pour vous indiquer le point de départ de cette doctrine dans la nature humaine, et son vice fondamental.

Il y a en nous deux espèces de connaissances, qui dérivent de deux sources distinctes. Quand nous appliquons nos facultés perceptives à la partie de la réalité qui est à notre portée et que nous pouvons atteindre, il en résulte dans notre esprit des idées ou des notions qui sont l'image de ce que nous avons observé. De là une première espèce de connaissances qui viennent de l'observation, et dont le caractère est de représenter ce que l'observation a atteint, c'est-à-dire, ce qui est. Si toutes nos connaissances étaient de cette nature, nous posséderions bien des vérités particulières et même générales, qui exprimeraient une partie de ce qui est et de ce qui arrive, mais il est évident que nous n'en posséderions aucune qui atteignît et exprimât ce qui doit être, c'est-à-dire non-seulement une partie de ce qui est et de ce qui arrive, mais tout ce qui peut-être et tout ce qui peut arriver. Or, qu'il y ait en nous des connaissances dont la vérité atteigne tous les cas possibles, embrasse tous les tems, représente non-seulement la partie de la réalité que nous avons observée mais toute la réalité, c'est là, Messieurs, ce qui

est incontestable; et il ne l'est pas moins que de pareilles notions ne peuvent nous avoir été données par l'observation, laquelle ne tombe jamais que sur une partie déterminée et circonscrite de la réalité, et par conséquent ne peut jamais produire qu'une notion particulière et limitée.

Aussi ces notions universelles sortent d'une autre source, qui est la raison. A l'occasion des faits qui sont et que notre observation saisit, notre raison conçoit tout-à-coup d'autres faits qui ne peuvent pas ne pas être, et qui ne pouvant pas ne pas être, ont toujours été et seront toujours; et de là des vérités qui ne sont limitées à aucun tems, à aucun lieu, et qui s'appliquent à tous les cas possibles. Telle est cette vérité, par exemple, que tout fait qui commence d'exister a une cause, vérité que notre raison conçoit subitement en voyant un fait se produire, et qui, une fois conçue, s'étend à tous les cas, à tous les tems, à tous les lieux, nous paraît universelle, absolue, sans exception possible, nous semble, en un mot, représenter et exprimer non-seulement ce qui est, mais ce qui doit et ne peut pas ne pas être.

Il y a donc en nous deux espèces de connaissances et deux sources distinctes de connaissances; d'une part des connaissances particulières et générales qui représentent ce qui est, et que nous obtenons par l'observation; d'autre part des connaissances universelles et absolues qui représentent ce qui doit être, et qui sont le fruit de la raison qui les conçoit *à priori*.

Or, Messieurs, en appliquant aux vérités de cette

derniere espèce, c'est-à-dire aux principes absolus conçus *à priori* par notre raison ainsi qu'aux notions qu'ils contiennent, le raisonnement qui est toute autre chose que la raison, et en tirant de ces principes les conséquences logiques qui en dérivent, on arrive à une idée du monde qui ne s'accorde nullement avec celle qu'on en obtient quand on interroge à la fois et cette même raison concevant *à priori* ce qui doit être, et l'observation constatant une partie de ce qui est.

Or, c'est précisément de la première de ces deux manières que procède tout philosophe panthéiste. Le panthéiste prend les principes absolus conçus *à priori* par la raison et les notions de cause, d'être, de tems, d'espace, etc. qui sont comprises et impliquées dans ces principes; puis appliquant à ces prémisses le raisonnement, il en déduit logiquement ce que doit être la réalité, sans tenir le moindre compte des dépositions de l'observation qui dévoile directement à tout homme une partie de ce qu'elle est.

Si c'est là le procédé du panthéisme, c'est là aussi le principe de la fausse idée qu'il nous donne des choses. Si Dieu eût voulu que nous connussions son ouvrage par la seule raison, il n'aurait pas mis en nous cette autre faculté qu'on appelle l'observation; que s'il nous a donné cette dernière faculté et nous inspire d'ajouter foi aux notions qu'elle engendre, il faut que ces notions ne soient pas inutiles, il faut qu'elles soient destinées à entrer comme élément et à jouer quelque rôle dans la connaissance que nous devons acquérir de

la réalité ; il faut en un mot que ces notions aient pour fin de modifier en quelque chose celles que nous donnerait de la réalité le simple raisonnement appliqué aux principes *à priori* conçus par la raison.

Or, ce concours de l'observation, le panthéisme le repousse ; cette correction apportée par elle au système tout idéal qui émane des données de la raison, le panthéisme la rejette : elle ne se trouve pas dans l'idée qu'il nous donne du monde. Là est le vice, le vice radical du panthéisme, et quand on veut l'attaquer, c'est là qu'il faut frapper et non ailleurs. Il faut chercher en quelles contradictions il se met avec l'observation et de quel droit il la méprise ; et si ce droit de la mépriser il ne l'a pas, et si la correction que l'observation ferait aux idées pures de la raison, il ne l'admet pas, nous avons le droit de lui dire qu'il n'interroge pas l'intelligence humaine toute entière, mais que la mutilant, il demande à une de ses facultés une image du monde que peut seule donner fidèlement le concours de toutes les facultés mises en nous pour le connaître. Je me borne à cette simple observation ; c'est dans cette voie qu'il faut entrer, c'est par là qu'il faut prendre le panthéisme, quand on veut le réfuter.

Telle est, Messieurs, et je vous en demande pardon, toute la réfutation que le plan de ce cours me permet de vous donner du panthéisme. Quand j'arriverai aux systèmes qui ont tiré de l'analyse même des faits moraux, des opininions qui détruisent ou qui altèrent la véritable idéedu droit naturel, je réfuterai fort au long ces systèmes : ceux là sont en effet de véritables

systèmes sur le droit naturel, et dans un cours qui a le droit naturel pour objet, ils exigeront une telle réfutation ; mais à l'égard des doctrines qui, comme celles que je vous expose à présent, ne détruisent le droit naturel qu'en vertu d'opinions extérieures aux faits moraux, je dois nécessairement être plus court. Si je voulais réfuter ces doctrines en elles-mêmes et d'une manière un peu digne de leur grandeur, il n'en est aucune à laquelle je ne dusse consacrer plusieurs leçons, ce qui détruirait toutes les proportions de ce cours et prolongerait indéfiniment votre attente. Je dois donc, à l'égard de ces systèmes, vous signaler seulement les conséquences morales qu'ils impliquent, puis après avoir dégagé d'une manière nette l'idée fondamentale sur laquelle ils reposent, me borner à vous indiquer le vice de cette idée et le point précis par où elle est infièle à la vérité des choses. C'est dans ces limites que j'ai renfermé toutes mes observations sur le système de la nécessité et sur le système mystique; c'est aussi dans les même limites que j'ai dû renfermer les remarques que je viens de vous soumettre sur le système panthéiste.

Je ne veux pas terminer cette leçon, Messieurs, sans m'excuser de vous avoir retenu si long-tems sur des idées aussi subtiles que celles qui composent le système de Spinosa : mais on parle tant de ce système, il est cité si souvent par des gens qui n'ont jamais ouvert les ouvrages de ce grand métaphysicien, que j'ai été bien aise de profiter de l'occasion qui m'était offerte d'en donner une idée à ceux qui veulent bien suivre

mes leçons dans cette faculté. Ils verront par cette esquisse très-réduite et cependant si compliquée encore et si difficile à saisir, combien on est léger, lorsque l'on atteste Spinosa à tous propos, et avec une confiance si entière. Je déclare que je ne connais rien de plus difficile en métaphysique, que de se faire une idée précise du système exposé dans l'Etique de Spinosa; et si l'on me demandait une exposition détaillée et complète de ce système, ce ne serait pas quelques leçons, mais un cours de six mois, qu'il me faudrait pour la donner.



SYSTÈME SCEPTIQUE.

Messieurs,

Dans les deux précédentes leçons, je vous ai montré le système panthéiste sous la forme que lui a donné Spinosa, puis écartant ce que cette forme a de particulier, j'ai essayé de dégager les principes essentiels et fondamentaux de ce système, et de vous montrer, d'une part, comment ces principes sapent toute morale, et, de l'autre, quel est le vice radical qui autorise la saine philosophie à les rejeter. J'en ai donc fini avec le panthéisme, Messieurs, et en commençant cette leçon je puis arriver immédiatement au système sceptique, le quatrième et le dernier de ceux que je dois examiner.

Il n'est pas dans la nature des races occidentales, Messieurs, de mépriser la réalité et de lui substituer facilement les pures conceptions de la raison, ou les rêves chimériques de l'imagination ; les races européennes sont douées en général d'un esprit positif, exact, observateur. Il n'en est pas de même des races orientales ; des dispositions contraires les inclinent

davantage au mysticisme et au panthéisme. Le scepticisme a donc pris comparativement dans le développement de la philosophie européenne, depuis sa naissance en Grèce jusqu'à nos jours, une place beaucoup plus grande que le panthéisme, et tandis que ce développement n'a donné à ce dernier système qu'un nombre assez limité de partisans, il a produit une multitude incroyable de sceptiques. D'un autre côté il n'y a qu'une manière d'être panthéiste, mais il y en a mille d'être sceptique. En effet, on peut attaquer la certitude de la connaissance humaine de mille façons différentes, et satisfait de celle qu'on a rencontrée, se croire victorieux et en conclure le scepticisme. Par ces deux raisons, l'exposition complète des bases du scepticisme telle qu'elles ont été posées depuis deux mille ans dans la philosophie européenne est une entreprise infiniment moins simple, et qui exigerait infiniment plus de détails, que celle que je vous ai donnée du système panthéiste. Je vais néanmoins chercher dans cette leçon à résumer d'une manière rapide et concise non pas tous les argumens des sceptiques contre la certitude des connaissances humaines, mais les principaux chefs auxquels tous ces argumens se rapportent. Je vous prie, Messieurs, de vouloir bien me suivre avec quelque attention.

La connaissance humaine est quelque chose d'intermédiaire entre l'esprit qui connaît et la réalité qui est connue ; elle est en d'autres termes, la représentation, l'image de la réalité dans notre intelligence. Il y a donc trois choses à distinguer dans le fait de connaî-

tre : le sujet de la connaissance, c'est-à-dire, l'intelligence qui l'obtient; l'objet de la connaissance, c'est-à-dire, la réalité qu'elle représente à l'intelligence; et enfin la connaissance elle-même qui est la représentation dans l'esprit de la réalité qui n'y est pas. Cela posé, la connaissance est vraie, si elle est la représentation fidèle de l'objet; elle est fausse si elle en est la réprésentation infidèle. Tout l'effort de ceux qui veulent établir que nous ne savons rien de certain doit donc tendre et tendre uniquement à montrer que la connaissance humaine n'est pas une représentation fidèle de son objet; et ceux qui veulent maintenir la certitude des connaissances humaines doivent s'efforcer de prouver le contraire.

Tel est le champ de bataille sur lequel le scepticisme et le dogmatisme se rencontrent. Tout entre eux se réduit à cette question : la connaissance humaine est-elle ou n'est elle pas une représentation fidèle de la réalité ? et comme dans tout acte de la faculté de connaître il y a trois choses, la connaissance elle-même, le sujet qui l'obtient, et l'objet qu'elle représente, la prétention des doctrines sceptiques a été de prouver par la triple analyse et de la connaissance humaine, et de la réalité qu'elle représente, et de l'intelligence qui l'obtient, qu'il était impossible de résoudre affirmativement cette question.

La nature de la connaissance, la nature de l'objet de la connaissance, et la nature du sujet de la connaissance, telles sont les trois sources d'où doivent nécessairement découler, et d'où découlent effective-

ment tous les argumens sceptiques. Vous allez voir tous ces argumens se dérouler l'un après l'autre sous ces trois chefs : je me bornerai aux principaux, et je commencerai par ceux qui dérivent de la nature même de la connaissance.

Le premier défaut de la connaissance humaine, Messieurs, c'est d'être incomplète, et ce défaut est incontestable. Personne, en effet, n'a jamais eu la témérité de croire ou d'affirmer qu'il fût donné à l'homme d'arriver à une science complète des choses ; cela est évidemment impossible ; c'est une ambition à laquelle l'humanité renonce sans effort. Il y a plus : elle reconnaît sans peine que ce qu'il lui est donné de connaître n'est que bien peu de chose auprès de ce qu'elle ignorera toujours, et qu'ainsi sa connaissance est très-incomplète.

Or, si la connaissance humaine est nécessairement incomplète et très-incomplète, quelle foi mérite cette connaissance ? Ne faut-il pas, pour que chaque élément d'une connaissance soit parfaitement conçu et compris, que tous les autres élémens de la même connaissance existent dans l'intelligence ? Car toute partie de la réalité soutient certains rapports avec les autres ; et quand on ne connaît pas ces autres parties et les rapports qui les unissent avec celle qu'on connaît, on n'a de celle-ci qu'une connaissance inexacte, connaissance par conséquent à laquelle il est impossible de se fier. Ainsi, de ce seul caractère que la connaissance humaine est incomplète, découle un premier argument contre la foi que nous lui accordons aveuglément

Mais oublions l'imperfection de cette connaissance

et étudions les caractères qu'elle présente, que voyons-nous ? Nous voyons que cette connaissance incomplète n'a aucune fixité. Sur la même question l'humanité, passe, à mesure que les siècles se succèdent, d'une opinion à une autre, sans jamais s'arrêter à aucune. Cette mobilité dans les opinions de l'humanité se retrouve dans celles de chaque nation. Ce qu'on appelle la vie d'une nation n'est autre chose qu'une transformation perpétuelle de ses idées sur les choses les plus importantes. Cette mobilité va plus loin encore, elle atteint l'individu comme elle atteint les nations, comme elle atteint l'humanité ; quelque courte que soit la vie, quelque rapide que soit le passage de l'homme sur cette terre, de l'enfance à la jeunesse, de la jeunesse à l'âge mûr, de l'âge mûr à la vieillesse, d'année en année, de mois en mois, de semaine en semaine, ses opinions s'altèrent, se modifient, se transforment en tout et sur tout ; en sorte qu'il y a mobilité dans l'individu comme dans la collection et dans la collection comme dans le tout.

Ce n'est pas tout, Messieurs, cette mobilité des opinions humaines dans le tems, devient, si je puis parler ainsi diversité dans l'espace. Prenez l'humanité dans un siècle donné et considérez-la dans les différentes nations qui la composent, vous trouverez sur les points les plus importans, entre ces différentes nations, une prodigieuse diversité d'opinions : Vous verrez que celles de l'Amérique ne pensent pas comme celles de l'Europe, ni celles de l'Europe comme celles de l'Asie. Vous verrez que des nations voisines qui ne sont séparées que par un fleuve, une montagne, une ligne imaginaire, profes-

sent sur une même question des idées toutes différentes ; et cette diversité vous la retrouverez dans le sein de chaque nation, dans le sein même de chaque famille, entre les différens individus qui la composent. Et ce ne sont pas seulement des nuances qui distinguent l'une de l'autre ces opinions qui se succèdent dans le tems, ou qui coexistent dans l'espace ; souvent la diversité va jusqu'à la contradiction. Il arrive que ce qu'on pense en un lieu, en un siècle, est précisément le contraire de ce qu'on pense en un autre lieu, en un autre siècle. Et cependant il s'agit des mêmes questions sur la même réalité !

Si la connaissance humaine dans son développement naturel, présente à l'observateur un semblable spectacle, que s'ensuit-il, Messieurs? Ne s'ensuit-il pas rigoureusement que cette réalité qui est l'objet de la connaissance, et que pour être vraie la connaissance doit représenter fidèlement, apparaît diversement, contradictoirement aux intelligences humaines, selon les tems, les lieux, les circonstances, les individus? Or, à laquelle de ces empreintes, à laquelle de ces représentations de la réalité, donnerons-nous le nom de vérité? A laquelle nous confierons-nous? Croirai-je sur tel point à l'opinion qu'avaient les Grecs, ou à celle qu'ont eue les Romains, ou à celle que nous avons? préférerai-je, sur tel autre, notre opinion à celle des Chinois, ou celle des Chinois à celle des sauvages de l'Amérique? Toutes ces opinions ne sont-elles pas également des connaissances humaines? N'existent-elles pas également dans des intelligences humaines? A quel ti-

tre préférerai-je celle-ci à celle-là? A quel titre accorderai-je ma foi à l'une, et la refuserai-je à toutes les autres? Il n'y a évidemment aucun motif légitime de choisir; et pourtant je ne puis croire qu'à cette condition. Donc je n'ai pas le droit de croire, donc je ne dois pas croire.

En passant maintenant, Messieurs, du spectacle que nous offre la connaissance humaine à l'objet même de cette connaissance, les motifs de doute ne sont pas moins puissans.

En effet, l'objet de la connaissance ou la réalité, se compose d'une partie que l'observation saisit et d'une autre qu'elle ne saisit pas; la surface se montre à nos yeux, mais la surface seulement; le fond leur échappe.

Il y a donc deux élémens, si je puis parler ainsi, dans l'objet de la connaissance; l'élément apparent et l'élément caché, la surface et le fond, les qualités et les effets d'une part, la substance et les causes de l'autre.

Or, de ces deux élémens celui que nous atteignons, la surface, est ce qu'il y a au monde de plus changeant, de plus mobile, de plus variable. En effet, vous savez à quelles modifications, à quelles tranformations perpétuelles sont soumis tous les corps, tous les êtres animés ou inanimés qui peuplent cette vaste création. Il n'y a pas un corps qui ne subisse incessamment l'action de mille causes différentes, lesquelles, de minute en minute, de semaine en semaine, de mois en mois, d'année en année l'altèrent, le changent, le transforment, ne le laissent pas un seul moment le

même. Cette surface des objets que nous saisissons n'est donc point un objet stable et permanent. Loin de là, Messieurs, c'est une chose qui coule et ne reste pas, c'est un flot qui succède à un flot, une apparence fugitive qu'une autre remplace pour être remplacée à son tour. Et que peut représenter une connaissance donnée par l'observation, sinon l'une de ces apparences éphémères? Le lendemain du jour où nous l'avons acquise, l'heure qui suit celle où nous l'avons obtenue, la minute qui succède à celle où nous l'avons formée, cette connaissance ne représente donc plus rien qui subsiste et qui soit. La notion acquise et déposée dans notre esprit ne peut être fidèle qu'au moment même où elle est acquise; le moment suivant elle cesse de l'être; car la chose qui en fut le type est déjà passée, une autre lui a déjà succédé.

Et s'il en est ainsi de la connaissance de la surface qui se montre à nos yeux, que doit-il en être de celle du fond qui leur échappe? On ne peut expliquer l'acquisition de cette dernière connaissance que de deux manières : ou nous la concluons de celle de la surface, ou notre raison la conçoit *à priori*. Admettons la première manière, Messieurs; est-ce, je vous le demande, une conclusion légitime que celle qui se tire de la partie variable, accessoire d'une chose, à la partie fixe et principale de cette chose? Car ce que nous observons de la réalité n'en est pas seulement la moindre partie, c'en est encore la partie la moins importante, la partie essentiellement secondaire. Que sont les qualités com-

parativement à la substance, les effets comparativement à lacause; le fini, le passager, le variable comparative ment à l'infini, au durable, a l'immuable? Evidemment les prémisses du raisonnement ne peuvent contenir, ne peuvent rendre légitimement les conséquences qu'on prétend en tirer. Mais ces prémisses elles-mêmes, les avons-nous? ne venons-nous pas de voir que nous n'avions, que nous ne pouvions avoir aucune connaissance véritable de la surface des choses; que celle que nous pensions en avoir, ne représentait déjà plus rien au moment où nous venions de l'accquérir? Quand donc les prétendues prémisses du raisonnement seraient suffisantes, il resterait vrai de dire que nous ne les avons pas.

Si au contraire, nous concevons *à priori* la partie de la réalité qui échappe à l'observation, quelle est l'autorité d'une pareille conception? Qu'est-ce autre chose qu'une divination, qu'une présomption, quelque chose dont il est impossible de démontrer l'exactitude et l'autorité? Quand ma raison conçoit nécessairement ce que mon observation n'atteint pas, quand elle s'en forme une idée qu'elle ne peut pas ne pas s'en former, une idée fatale, une idée irrésistible; j'en conclus instinctivement, il est vrai, que cette idée représente fidèlement la réalité des choses; mais où est la preuve, où est l'autorité qui le démontre? Singulier raisonnement qui conclut la vérité d'une idée de sa fatalité, de l'aveuglement instinctif qui l'a engendrée! Soit donc que l'intelligence humaine conclue le fond des choses de la surface, soit qu'elle le conçoive *a priori*, il est impos-

sible d'établir d'une manière solide la certitude de cette partie de la connaissance de la réalité ; et comme la partie qui représente la surface, et qui dérive immédiatement de l'observation, est sujette à des objections non moins accablantes, il s'en suit que l'objet de la connaissance bien analysé, loin de conduire à une preuve convaincante que la connaissance humaine est vraie, semble en fournir mille, au contraire, qu'elle ne saurait être fidèle, et qu'on ne doit pas, et qu'on ne peut pas y croire.

Mais, Messieurs, ces objections ne sont rien, si je puis parler ainsi, auprès de celles que le scepticisme a tirées de la nature même de l'intelligence ou du sujet qui connaît.

Nous venons de voir, Messieurs, en analysant l'objet de la connaissance, que cet objet n'était pas une chose fixe mais essentiellement mobile et variable. Ce qui peut être dit de l'objet de la connaissance, peut être dit, avec bien plus de raison encore, du sujet de la connaissance, c'est-à-dire de l'homme. Et en effet à ne prendre l'homme que comme un corps, toute cette transformation perpétuelle, tous ces mouvemens éternels de fluctuation qui se remarquent dans les choses extérieures, se remarquent en lui; le corps humain n'est pas deux minutes de suite identiquement le même ; des particules qui le composent, à chaque moment quelques-unes s'en vont et sont remplacées par d'autres ; et pourtant ce corps qui se renouvelle sans cesse, est l'instrument de la connaissance ; en sorte que quand il change, l'appareil des sens change; et il suffit

que l'appareil des sens se modifie pour que la connaissance en soit affectée, alors même que l'intelligence resterait immuable.

Mais tant s'en faut qu'il en soit ainsi; une foule de circonstances, une multitude d'actions diverses tendent à la modifier aussi bien que le corps lui-même. L'homme varie par l'âge; il n'est ni intellectuellement ni physiquement le même jeune que vieux, enfant qu'homme mûr; il varie, et son intelligence avec lui, par la maladie et par la santé; un homme malade ne voit pas les choses de la même manière qu'un homme bien portant, tout le monde le sait; et entre ces deux états extrêmes, il existe une multitude infinie de dispositions intermédiaires qui en engendrent d'analogues dans l'intelligence, et qui faisant varier la couleur du prisme à travers lequel les objets sont vus, entraînent dans la connaissance les mêmes variations. Comment décider d'une manière certaine entre les idées que nous obtenons pendant le sommeil et celles que nous obtenons pendant la veille? Les facultés qui agissent pendant le sommeil, ne sont-elles pas les mêmes que celles qui agissent pendant la veille, et si elles sont les mêmes, n'ont-elles pas la même autorité? Et toutefois une extrême différence existe entre la réalité telle que nous la pensons dans un cas, et la réalité telle que notre intelligence nous la montre dans l'autre? Entre ces deux images d'une même chose, où est la raison de préférer l'une, de rejeter l'autre? Sil existe un *criterium* irréfragable, qu'on le produise; mais on ne l'a pas produit, pas

plus qu'on n'en a produit un qui autorise à préférer la connaissance de l'homme qui passe pour avoir conservé sa raison, à la connaissance de l'homme qui passe pour l'avoir perdue ; car encore dans ce cas, je ne vois que deux états différens de l'intelligence humaine, et je demande à quel titre on déclare, à quel signe certain on reconnaît vraies les idées qu'elle obtient dans l'un et fausses celles qu'elle acquiert dans l'autre ? La seule objection qu'on puisse faire au fou, c'est qu'il voit d'une manière exceptionnelle, c'est que le plus grand nombre des hommes voit autrement. Mais la majorité n'est pas un *criterium* de vérité ; et d'ailleurs ce *criterium* ne servirait à rien pour décider entre les idées du sommeil et celles de la veille.

Indépendamment de ces causes de variations qui, en modifiant le sujet, modifient la connaissance, il y en a une foule d'autres qui influent d'une manière non moins évidente sur toutes les idées et sur toutes les opinions que nous nous formons. Ainsi, l'éducation ne détermine-t-elle pas, ne contribue-t-elle pas du moins pour une part considérable à déterminer les idées que nous nous formons sur les matières les plus importantes ? Ces idées, ne les recevons-nous pas, pour ainsi dire, toutes faites, des personnes qui entourent notre enfance, et dont le hasard compose notre famille ? Et que dirai-je de cette éducation plus puissante et plus vaste que celle de la famille, de cette éducation à laquelle nous sommes tous soumis, et que nous donnent, malgré nous et sans que

nous le sentions, la religion, les lois, les institutions, les coutumes, les préjugés, les mœurs de notre pays, en un mot, tout ce qui nous entoure, tout ce qui forme cette atmosphère intellectuelle au sein de laquelle notre intelligence se développe? Est-ce que tout cela ne modifie pas prodigieusement et de mille manières différentes et les intelligences et les idées humaines, sans que la réalité soit pour rien dans ces variations? Et si je voulais signaler l'influence des passions et des intérêts sur nos jugemens, celle du rang et des professions, celle des conformations physiques et des caractères, celle des climats, de la nourriture, et de mille autres causes, je ferais voir que cette influence n'est ni moins variée ni moins grande. Or, Messieurs, toutes ces variations infinies dans les idées que nous nous formons de la réalité, ce n'est pas la réalité qui les produit; ce n'est pas elle qui met entre les idées, les notions, les jugemens du fou et du sage, de l'homme malade et de l'homme en bonne santé, de l'enfant et du vieillard, de l'idolâtre et du chrétien, du Chinois et de l'Européen sur les mêmes choses, les différences que nous y remarquons; car la réalité reste la même pour tous. C'est donc uniquement la mobilité du sujet même. Et comment alors voulez-vous qu'on puisse se fier à la vérité, à la fidélité de ces idées.

La première condition pour que la connaissance soit fidèle, n'est-ce pas qu'elle soit le résultat pur de l'impression de la réalité sur l'intelligence? Il faudrait donc, avant tout, que l'intelligence humaine fût comme un miroir toujours calme, toujours pur, dans lequel la réalité vînt réfléchir son image. Mais si ce miroir

est soumis à l'action d'une foule de causes qui viennent le modifier, et en le modifiant altérer de mille façons cette image, et, au lieu d'une, en former mille qui ne se ressemblent pas, quelle foi voulez-vous qu'inspire aucune de ces images; et quand bien même il y en aurait une de fidèle, comment la démêler, comment la reconnaître entre toutes les autres?

Mais, Messieurs, il faut aller plus avant, il faut pénétrer par l'analyse dans l'opération de chacune des facultés de cette intelligence que nous venons de considérer dans son ensemble si je puis parler ainsi, et voir si chacune de ces facultés, prise à part, agit d'une manière régulière qui permette de se fier aux résultats qu'elle nous donne. Or, à commencer par les sens, tout le monde sait qu'ils nous trompent; aucun philosophe ne l'a contesté. Nul doute que le même sens, dans des momens différens, ne fasse sur le même objet des dépositions contraires; nul doute qu'il n'y ait souvent la même contradiction entre les témoignages des différens sens. Voici donc une faculté qui, étant multiple, se contredit dans chacun de ses élémens, et dont les élémens se contredisent entre eux. Quelle foi peut mériter une telle faculté, et auquel de ces témoignages contradictoires faut-il croire? Et puis qui peut nous assurer que l'œil voie, que l'oreille entende, que le tact sente de la même façon, chez les diférens individus humains? Ce que je vois *jaune*, qui me prouve qu'un autre ne le voit pas *bleu*, un autre *rouge*, un autre *noir*? Rien au monde. Car chacun de ces mots ne signifie rien autre chose

sinon que chacun de nous voit constamment d'une certaine couleur les choses auxquelles il l'applique, mais nullement que cette couleur soit la même pour les différentes personnes qui se servent du mot. Il y aurait entre nous le même accord de langage, alors même que je verrais bleu ce que vous voyez jaune. Les sens ne sont donc peut-être après tout que des facultés individuelles, et dont la déposition est diverse chez les divers hommes; et cependant c'est sur leur déposition que repose la plus grande partie des connaissances qui dérivent de l'observation.

La seconde source de connaissances immédiates en nous, la raison, n'a pas une autorité plus grande. Je vous l'ai dit, Messieurs, la raison ne rencontre pas les choses comme l'observation, et ne les connaît pas parce qu'elles se montrent à elle. Les choses dont elle nous donne l'idée ne se montrent pas à elle. Elle ne croit qu'elles existent que parce qu'elle juge qu'elles doivent être, que parce qu'elle ne peut pas concevoir qu'elles ne soient pas. Mais est-ce là une preuve qu'elles existent réellement. Quoi! parce que ma raison ne peut pas ne pas admettre une chose, il s'ensuit que cette chose est réellement! Une proposition exprimera une loi universelle de la réalité, uniquement parce que mon intelligence se sentira, sans preuve et par une nécessité aveugle, forcée, contrainte de l'admettre? car, c'est bien là notre unique, notre seul motif de croire à la vérité des principes *à priori* de la raison; ces principes ne se prouvent pas: tous les philosophes en conviennent. Mais croire ainsi, qu'est-ce autre chose qu'un

acte de foi instinctif et aveugle ? qu'est-ce autre chose que croire sans preuve, c'est-à-dire sans raison de croire ? Encore si on était d'accord sur le nombre et la nature de ces principes auxquels on nous condamne ainsi de croire aveuglément. Mais non, les philosophes se sont efforcés de faire le compte de ces principes ; ils ne se sont pas rencontrés dans leurs systèmes. La liste d'Aristote n'est pas la liste de Kant ; celle de Kant n'est pas celle de tel autre philosophe. On réduit cette liste, et on l'étend à volonté. Il y a dans une liste des élémens qui ne se trouvent pas dans l'autre, et ce qu'il y a de pis, c'est qu'il y a lieu de contester ceux-là même qui se trouvent dans toutes. Plusieurs ont été attaqués avec un grand succès par différens philosophes. Hume a pris corps à corps le principe de causalité qui nous semble si évident, et au jugement de plusieurs a réussi à démontrer qu'il n'avait aucune autorité, et n'était qu'une pure illusion de l'esprit humain. Autant en a fait Condillac, ce grand philosophe, à l'égard du principe des substances, de ce principe en vertu duquel nous croyons qu'il n'y a pas de blancheur sans quelque chose qui soit blanc ; la substance d'un corps n'est, selon lui, que la collection même des qualités de ce corps. D'autres ont nié l'espace, d'autres la durée ; tant, en acceptant même l'acte de foi aveugle sur lequel ils reposent, ces principes *à priori* de la raison sont susceptibles de contestation et de controverse !

Voilà pour les deux facultés qui sont la source de toutes nos connaissances immédiates. Le travail intel-

lectuel qui se fait en nous sur ces données premières, ne résiste pas mieux à la critique.

On peut représenter tout ce travail par un seul mot, le *raisonnement*. En effet, l'observation nous ayant procuré certaines données sur ce qui est, et la raison nous en ayant fourni d'autres sur ce qui lui paraît être nécessairement, l'intelligence ne peut plus faire qu'une chose, partir de ces deux espèces de connaissances immédiatement données, comme d'une double prémisse, et en tirer des conséquences, c'est-à-dire, raisonner. En ajoutant donc à ces prémisses les conséquences qu'en tire le raisonnement, on a toute la connaissance humaine.

Or, Messieurs, les données de l'observation et les données de la raison ayant été démontrées incertaines, et de plus variables et mobiles, il est impossible que la connaissance tirée par le raisonnement de ces données incertaines et mobiles ne participe pas à ce double caractère, et ne soit pas elle-même incertaine et mobile. Mais le raisonnement lui-même, en supposant ces données aussi sûres et aussi fixes qu'elles le sont peu, le raisonnement lui-même est un instrument faillible et variable. En effet, vous savez à merveille qu'on se trompe en raisonnant, et qu'ainsi le raisonnement n'est pas une faculté infaillible; vous n'ignorez pas non plus que si vous livrez les mêmes prémisses à deux personnes, de ces prémisses identiques il est très-possible qu'elles tirent des conséquences diamétralement opposées. Rien n'est si facile,

et l'antiquité comme les tems modernes l'ont reconnu, que de prouver le pour et le contre, et, une thèse posée, de trouver pour la soutenir ou la combattre des raisonnemens de même force. Carnéade, et avant lui les sophistes, et depuis lui tous les avocats du monde, ont réussi sans peine dans ce jeu, qui serait impossible si le raisonnement n'était pas un instrument trompeur.

Je me lasse, Messieurs, de cette analyse désespérante de nos facultés, et cependant je ne puis oublier la mémoire qui joue un rôle si important dans la formation de nos connaissances.

En effet, Messieurs, la mémoire entre comme auxiliaire dans presque toutes les opérations de notre esprit, et elle joue un rôle important dans l'observation et le raisonnement qui ne procédent que successivement. Il suffirait donc que la mémoire fût faillible, que ses données fussent incertaines pour que, par cela seul, l'autorité de toutes nos connaissances fût ébranlée. Or, Messieurs, qu'est-ce que la mémoire? c'est la faculté qui nous représente le passé. Eh bien! qui ne sait, en premier lieu, quelle différence il y a entre une mémoire et une autre; combien les unes sont plus complètes, les autres moins, les unes plus sûres, les autres plus faillibles. Quand donc la mémoire ne serait pas susceptible de changer les élémens du passé, c'est-à-dire, de mentir, il suffirait de cette circonstance qu'elle peut être plus ou moins incomplète, pour infirmer la vérité de tous les résultats intellectuels auxquels elle participe. Mais qui nous dit qu'elle ne peut mentir?

N'arrive-t-il pas souvent qu'elle nous représente le passé tout autre qu'il n'a été, et que nous le reconnaissons? Et que si l'on dit qu'alors elle confond et se méprend, mais qu'elle ne ment pas, nous demanderons si le résultat n'est pas le même, et si la méprise n'aboutit pas à nous faire croire ce qui n'a pas été, comme ferait le mensonge lui-même; sans compter que toute méprise écartée, nous n'avons d'autre garantie de la véracité de la mémoire que la foi que nous lui accordons.

Que si, à toutes ces raisons de douter de la certitude de nos connaissances, puisées dans la faillibilité même de chacune des facultés qui nous les donnent, nous ajoutons les causes accessoires qui viennent jeter de nouveaux élémens d'erreurs dans leur action; que si nous tenons compte et des illusions que sème sur toutes les voies de l'intelligence, l'imagination, cette folle du logis, comme disait Mallebranche, et des préoccupations de toute espèce qu'y répandent à pleines mains, pour ainsi dire, les différentes passions de notre nature si fécondes en prestiges, ne résultera-t-il pas, Messieurs, de cette multitude de raisons de douter, surgissant de toutes parts et se fortifiant l'une par l'autre, une démonstration entière et complète de l'incertitude des connaissances humaines.

Eh! bien, tout cela serait faux, tous ces argumens seraient sans fondement, il serait vrai que chacune de nos facultés n'est sujette à aucune variation, à aucune erreur, qu'elle est toujours conséquente à elle-même et ne se contredit jamais; il serait vrai qu'entre nos fa-

cultés il y a une harmonie parfaite, que jamais l'une ne dépose contre l'autre; il serait vrai que nos passions et notre imagination ne troublent jamais ni nos raisonnemens, ni les vues de notre esprit, tout cela serait vrai, que les partisans de la certitude des connaissances humaines n'en seraient pas plus avancés.

En effet, par delà ce scepticisme qui se fonde sur les raisons déjà très-nombreuses et très-fortes que je viens de vous soumettre, il y en a un autre, Messieurs; c'est celui qui met en doute l'intelligence humaine elle-même, acceptée comme une faculté conséquente à elle-même, étrangère à toute contradiction soit dans le même homme soit dans les différens individus humains, acceptée, en un mot, comme infaillible dans le sens que nous attachons à ce terme.

En effet, quand les hommes à toutes les époques seraient toujours arrivés aux mêmes idées sur les mêmes choses; quand chaque homme, dans les différens âges et dans les différentes circonstances de sa vie, obtiendrait toujours les mêmes résultats en appliquant ses facultés aux mêmes questions; quand, entre tous les hommes d'un même pays, et tous les peuples qui couvrent la surface de la terre, il y aurait un accord unanime et parfait de sentiments et d'opinions sur toute chose, que serait-ce que tout cela? Ce serait tout simplement la déposition de l'intelligence humaine sur la réalité; eh bien! qui nous dit que l'intelligence humaine n'a pas été organisée de manière à voir les choses autrement qu'elles ne sont? Qui nous dit qu'elle n'a pas été faite pour voir carré ce qui est rond, jaune ce qui est rouge,

bon ce qui est mauvais, vrai ce qui est faux ? Que Dieu ait voulu, comme il l'a pu, organiser notre intelligence de manière à ce que le reflet qu'elle reçoit de la réalité soit un reflet infidèle, semblable à celui que projette dans une eau agitée la forme d'un objet qui s'y réfléchit, c'en est assez Messieurs ; par cette simple hypothèse, toute la connaissance humaine est frappée d'incertitude, et d'une incertitude irrémédiable ; car à cette dernière objection du scepticisme il n'y a aucune réponse possible ; il faudrait pour la résoudre qu'il s'élevât dans l'homme une faculté qui jugeât entre son intelligence et la réalité, chose impossible et qui ne servirait à rien quand elle se pourrait ; car cette faculté nouvelle tomberait immédiatement sous l'objection même qu'elle serait appelée à résoudre.

Vous voyez par ce résumé rapide des différentes objections élevées par le scepticisme contre la vérité de la connaissance humaine, qu'elles émanent toutes, ou du spectacle que nous offre la connaissance humaine, ou de la nature de l'objet ou de celle du sujet de cette connaissance. Entre deux termes mobiles, comme l'objet d'un côté et le sujet de l'autre, on ne peut obtenir aucune connaissance fixe ni fidèle : elle ne saurait être fixe, car à peine acquise, son objet est déjà changé ; elle ne saurait être fidèle, car aucune image vraie ne peut se peindre dans un miroir agité ; et quand tout cela ne serait pas, quand l'intelligence et l'objet seraient également immuables, il resterait toujours à savoir si l'intelligence est un miroir fidèle. On aboutit donc de toute façon à cette conséquence, qu'il n'y a pas de

raison d'être assuré de la fidélité de la connaissance humaine.

Et maintenant quelle est l'immédiate conséquence d'une telle opinion ? Cette conséquence, Messieurs, la voici : c'est que rien ne nous assure que ce que nous considérons comme bien soit bien, que ce que nous considérons comme mal soit mal, que ce que nous considérons comme obligatoire soit obligatoire, que ce que nous considérons comme défendu soit défendu. Aucune autre conséquence ne saurait être plus immédiatement et plus évidemment renfermée dans son principe que celle-là. Donc le scepticisme va droit à détruire toute morale et tout droit. Pour les sceptiques, il n'y a pas plus de vérités morales qu'il n'y a de vérités mathématiques ou physiques; toute vérité disparaît, quand tout moyen de la distinguer de l'erreur est déclaré impossible.

Cette conséquence admise, il reste pourtant aux sceptiques une chose à expliquer ; c'est l'existence de ces idées de bien et de mal, de juste et d'injuste, de choses permises et de choses défendues qui se rencontrent dans l'esprit de tous les hommes. Les sceptiques expliquent ces idées de différentes façons, qui ne contredisent pas du tout leur système.

Les anciens sceptiques, en général, considéraient ces idées comme une invention des législateurs, destinée à suppléer à l'impuissance des lois et à retenir ceux qui ne pouvaient l'être par la crainte des châtimens qu'elles imposent. Le plus grand sceptique des tems modernes, Hume, prétend qu'elles sont en nous le résultat d'un

sens intérieur qui, mis en rapport avec les actions humaines, est agréablement affecté par les unes, désagréablement affecté par les autres, comme le goût ou l'odorat par les saveurs et les odeurs. C'est en vertu de ces impressions, que nous qualifions les actions de bonnes et de mauvaises, que nous aimons les unes, que nous haïssons les autres, et que nous sommes portés à préférer les premières aux secondes. On voit que cette explication ne rétablit pas plus l'obligation morale que celle de l'antiquité, et qu'elle n'est pas moins en harmonie avec toutes les conséquences du scepticisme. Il n'y a pas à ma connaissance un seul sceptique de l'antiquité qui n'ait tiré du scepticisme les conséquences morales que je viens de lui assigner. Archelaüs, les Sophistes, Aristippe, Arcésilas, Pyrrhon, Carneade, Sextus Empiricus, ces grands sceptiques, ont tous professé qu'il n'y avait aucune distinction certaine entre le bien et le mal; que le bien et le mal n'étaient autre chose que des effets de la loi; que c'était elle qui en déterminait la nature dans le plus grand intérêt du législateur ou de la société.

Cette conséquence rigoureuse aux yeux de la raison, a donc paru telle à toutes les époques. Plus d'un sceptique de l'antiquité semble avoir joint la pratique à la doctrine; du moins il y a des traces de faits qui le prouvent. Ainsi on raconte des choses merveilleuses de l'indifférence complète de Pyrrhon en matière de bien et de mal, et comme il portait cette indifférence en toute espèce de choses, ce n'était pas en lui immoralité, mais conséquence à ses principes. Dans les autres

écoles sceptiques, le scepticisme a conduit en général à la morale du plaisir qui n'en est pas une ; et ce résultat est tout simple. Quand il n'y a plus ni vrai ni faux, il y a encore des sensations douces et pénibles, et faute du meilleur parti qu'on ignore, on prend le plus agréable que la sensibilité indique toujours.

Neuvième Leçon.

RÉFUTATION DU SCEPTICISME.

Ma dernière leçon, Messieurs, a eu deux objets : le premier, de vous faire connaître les bases du système sceptique ; le second, de vous montrer comment ce système qui ébranle toute chose, ébranle aussi l'obligation morale, fondement du droit naturel. Une dernière tâche me reste à remplir : je ne dois point abandonner la doctrine sceptique sans vous en indiquer les vices. Je consacrerai donc cette leçon à la réfutation du scepticisme. Cette réfutation sera rapide comme l'exposition qui l'a précédée. Développée, elle serait infinie. Je ne prendrai donc point corps à corps les différens motifs de doute proposés par le septicisme. Je me bornerai à vous indiquer les voies générales d'une réfutation de ce système. La matière est subtile et compliquée ; je vous prie de me suivre avec attention.

Je vous l'ai dit, Messieurs, tous les motifs de doute invoqués par les sceptiques sont tirés ou de la nature de la connaissance humaine, ou de celle du sujet qui con-

naît, ou de celle de l'objet connu. Il n'y a point d'objection sceptique qui ne vienne se rallier à l'une de ces trois catégories. Or, de ces trois espèces d'objections, celles qui dérivent de la nature du sujet sont sans comparaison les plus graves ; c'est même parmi celles-là que se rencontrent les seules qui soient véritablement irréfutables ; c'est donc par celles-là, Messieurs, que je commencerai.

Mais pour bien comprendre et la nature, et la force, et le vice de ces objections, une chose est indispensable, c'est que vous ayez une idée nette du jeu de l'intelligence humaine dans l'acquisition de la connaissance. Faute d'une telle idée, vous ne pourriez saisir que très-imparfaitement les objections des sceptiques, et les réponses que j'opposerai à ces objections. Je vais d'abord vous exposer en peu de mots de quelle manière et par quelles facultés toutes nos connaissances sont acquises, et vous dévoiler rapidement tout le mécanisme de cette merveilleuse opération dont la connaissance humaine est le résultat. Cette exposition sera le résumé de bien des observations et de bien des réflexions sur l'intelligence humaine. J'espère néanmoins qu'elle sera claire comme le sont toutes les choses vraies.

Quelque nombreuses et quelque variées que puissent être les connaissances humaines, elles se rattachent toutes à deux espèces de notions, les unes élémentaires, qui nous sont immédiatement données, les autres secondaires et qui sont tirées ultérieurement des premières. Notre esprit comprend donc aussi deux ordres de facultés, les unes qui atteignent immédiatement

la réalité, et qui y puisent cette classe de notions que j'appelle élémentaires ; les autres qui, en s'appliquant à ces notions élémentaires une fois acquises, en tirent les connaissances secondaires.

Toutes les notions élémentaires qui sont dans notre esprit dérivent de deux seules sources, l'observation et la raison.

Vous savez, Messieurs, que la réalité tout entière ne se montre point à nous, et que nous n'en voyons qu'une très-faible partie, celle avec laquelle nous sommes en contact. Cette portion de la réalité qui nous est visible, une faculté existe en nous qui a la propriété de s'y appliquer et de la connaître. Cette faculté est l'observation, et on appelle notions empiriques, les connaissances qu'elle nous donne. Ces notions représentent uniquement dans notre esprit ce que notre esprit a observé, c'est-à-dire, une partie et une bien faible partie de ce qui est. Elles forment la première classe des notions élémentaires de l'intelligence humaine, et j'aurai achevé de vous dire tout ce qu'il est nécessaire que vous en sachiez quand je vous aurai rappelé que l'observation a deux applications, l'une au dehors par les sens, l'autre au dedans par la conscience, en sorte que tout ce que l'observation peut nous faire connaître se réduit à ce que nos sens perçoivent hors de nous, et notre conscience en nous.

Mais ce ne sont pas là, Messieurs, les seules informations immédiates que nous ayons sur la réalité. Indépendemment de l'observation, il y a en nous une autre faculté qui l'atteint. Cette faculté est la raison, qui ne

voit pas comme l'observation ce qui est, mais qui, par delà ce que l'observation saisit, conçoit ce qui doit et ne peut pas ne pas être. De là, Messieurs, une seconde classe de notions élémentaires, qu'on peut appeler indifféremment *conceptions de la raison*, *vérités rationnelles*, *principes à priori*, et dont le caractère est d'exprimer quelque chose qui ne peut pas ne pas être, quelque chose, par conséquent, qui convient et s'applique à toute la réalité, ce qui rend ces notions universelles, tandis que les notions empiriques, ne représentant que la partie de la réalité qui a été saisie par l'observation, ne conviennent et ne s'appliquent qu'à cette partie de la réalité, et ne peuvent jamais, par conséquent, dépasser une certaine généralité.

Telles sont, Messieurs, les deux espèces de notions élémentaires qui pénètrent dans notre esprit. Ces deux classes de notions comprennent et embrassent tous les matériaux de la connaissance humaine. Il ne peut pas y avoir, il n'y a pas, dans la connaissance humaine, une notion élémentaire qui ne vienne ou des sens et de la conscience observant ce qui est, ou de la raison concevant ce qui doit être.

Une remarque importante mérite de trouver place ici ; c'est que la raison ne s'élève aux notions qu'elle introduit dans la connaissance humaine qu'à l'occasion des données de l'observation. Ainsi, pour en citer un exemple, il faut absolument que l'observation rencontre, dans la partie de la réalité qui nous est visible, un fait qui commence d'exister, pour que notre raison s'élève à cette notion absolue que tout fait qui

commence d'exister a une cause; ce n'est même qu'après avoir à son insu et sans y faire attention, appliqué dans une foule de cas particuliers cette notion universelle secrètement cachée en elle, que tout-à-coup notre raison dégage un jour cette notion et la conçoit sous sa forme universelle. Nous disons dans une foule de cas, en voyant des faits qui commencent d'exister, « Ces faits ont une cause, » avant de nous élever à la conception de la notion absolue et nécessaire que cette application implique, c'est-à-dire, à la conception du principe même de causalité; de manière que si ces notions universelles ne dérivent pas des données de l'observation, toutefois elles ne naîtraient pas en nous sans ces données. L'observation participe donc, si je puis m'exprimer ainsi, à la naissance des conceptions universelles et absolues conçues par la raison.

D'un autre côté, Messieurs, il n'y a pas une seule donnée de l'observation dans l'acquisition de laquelle la raison n'intervienne. En effet, quel que soit l'élément de la réalité que notre observation rencontre et saisisse soit au-dedans de nous soit au-dehors, toujours à la pure notion qu'elle en recueille, notre raison ajoute quelque notion supplémentaire qui lui est propre et qui vient d'elle. Ainsi, quand notre observation saisit une qualité, notre intelligence n'arrive à former le jugement : « cela est blanc, cela est rouge, » que parce que la raison, sous cette qualité, conçoit une chose que notre observation n'aperçoit pas, la substance qui seule rend le jugement possible. Et de même l'observation a beau nous donner la notion de deux faits qu'elle

saisit, nous ne pouvons pas juger que ces deux faits se succèdent; si la raison ne vient ajouter à la notion de ces deux faits celle d'une troisième chose que notre observation ne perçoit pas, la durée, qui seule rend possible la succession, et dont l'idée, par conséquent, est impliquée dans celle de succession. Quant à la vue d'un objet nous prononçons ce jugement le plus simple de tous, *cela est*, c'est que notre raison vient ajouter à l'idée de l'objet, que l'observation nous donne, cette autre idée que notre observation ne nous trompe pas, et que par conséquent la réalité extérieure est conforme à l'idée intérieure qu'elle nous en donne. En sorte qu'il est également vrai de dire, et que l'observation est l'occasion de toute conception de la raison, et qu'aucune notion de l'observation n'arrive à la forme de connaissance ou de jugement que par l'adjonction d'un élément *à priori*, qu'y ajoute la raison. Mais c'en est assez sur le concours des deux facultés dans l'acquisition de toute connaissance élémentaire; ce qu'il nous importe surtout de constater ici, c'est que la connaissance élémentaire elle-même dérive tout entière de ces deux seules sources.

Voilà, Messieurs, comment nous sont donnés les matériaux de toutes nos idées. Cela posé, une seule faculté, à le bien prendre, opère sur ces matériaux, et en tire toutes nos connaissances ultérieures. Cette faculté est le raisonnement; mais je distingue entre le raisonnement inductif et le raisonnement déductif : le raisonnement, en d'autres termes, a deux procédés ou deux formes, l'induction et la déduction.

Le procédé de l'induction est celui-ci : plusieurs cas particuliers analogues ayant été constatés par l'observation et recueillis par la mémoire, notre raison applique à cette série d'observations analogues un principe *à priori* qui est en elle, le principe que les lois de la nature sont constantes, et tout-à-coup ce qui n'était vrai pour l'observation que dans vingt, trente, quarante cas observés, devient, par l'application de ce principe, une loi générale qui est vraie des cas non observés, comme l'observation a trouvé qu'elle l'était de ceux qu'elle a constatés. Des données de l'observation, et par la seule application à ces données d'une conception de la raison, l'esprit tire une conséquence qui dépasse ces données. Tel est le raisonnement par induction. Il conduit à un résultat dont le caractère spécial est de contenir au-delà de ce que renfermaient les données de l'observation dont on le tire.

Le procédé du raisonnement par déduction est celui-ci : étant donnée une connaissance quelconque, particulière, générale ou universelle, la déduction tire de cette connaissance ce qu'elle renferme ; tantôt tout ce qu'elle renferme, et dans ce cas elle va du même au même en changeant seulement la forme ; tantôt une partie seulement, et alors elle va du tout à la partie. Si vous comparez le résultat d'un raisonnement par déduction aux prémisses d'où l'esprit l'a tiré, vous trouverez toujours équation entre ce résultat d'une part, et la totalité ou une partie seulement de ces prémices, de l'autre. C'est là le caractère spécial de toute conséquence du raisonnement par déduction.

Telles sont, Messieurs, toutes les transformations importantes que notre intelligence peut faire subir aux notions premières qui nous sont immédiatement données par l'observation et la raison. Tout de même donc qu'il n'existe que deux facultés ou deux modes d'acquisition des notions élémentaires, tout de même il n'y a que deux modes de transformation de ces notions élémentaires en notions ultérieures, l'induction d'une part, la déduction de l'autre.

Une dernière faculté, Messieurs, intervient encore dans la formation de la connaissance humaine. Cette faculté est celle qui conserve et fait durer en nous les notions déjà acquises : c'est la mémoire. Sans cette faculté, la connaissance humaine serait incessamment renfermée dans les limites du moment présent. La mémoire conserve les données successives de l'observation, et c'est par elle que ces données constituent l'expérience. Elle intervient, en outre, dans la contexture de tout raisonnement ; car nous n'arriverions jamais à la conséquence, si nous ne nous souvenions, à chaque pas que nous faisons, et des prémisses dont nous sommes partis, et des intermédiaires par lesquels nous avons déjà passé. La mémoire intervient donc comme auxiliaire indispensable dans la formation de toutes les notions de l'observation et du raisonnement, et ces notions c'est-elle seule qui les conserve. Il n'en est pas ainsi des notions données par la raison. La mémoire n'intervient pas dans l'acquisition de ces notions, parce qu'elles se forment spontanément. Elle n'intervient pas davantage dans leur conservation, parce

qu'elles n'ont pas besoin d'être conservées. Comme la raison ne s'élève à ces notions que parce qu'il lui est impossible de ne pas les concevoir, toutes les fois qu'elles doivent intervenir dans la formation de notre connaissance, cette nécessité se fait sentir et la raison les conçoit de nouveau; il n'est donc pas besoin que la mémoire les conserve. De toutes nos facultés intellectuelles, la raison est donc la seule qui soit indépendante de la mémoire, et n'ait aucun besoin de son secours.

Tels sont, Messieurs, sauf une infinité de détails, les résultats positifs auxquels m'ont conduit de longues études sur la grande question de l'origine et de la formation de nos connaissances. Voilà, selon moi, tout le mécanisme de la création intellectuelle, et vous voyez qu'il est bien simple.

Cela posé, nous sommes en mesure d'examiner à quel titre la vérité de la connaissance humaine ainsi acquise peut être contestée, et à quel titre elle peut être défendue. Nous savons de quoi cette connaissance se compose, et comment est formé chacun de ses élémens. Nous verrons donc exactement où portent les objections et quelle est leur véritable valeur.

Et d'abord, Messieurs, quand l'une des quatre facultés qui concourent dans la formation de nos connaissances, vient à s'appliquer et à nous donner la notion qui lui est propre, il est évident que nous ne croyons et ne pouvons croire à la vérité de cette notion qu'à une première condition, c'est que nous avons foi à la véracité native de cette faculté, c'est-à-dire à sa propriété de voir les choses telles qu'elles sont; car pour

peu que nous en doutions, il n'y a plus de *vérité*, plus de croyance possible pour nous. Et cependant rien ne prouve, rien ne peut prouver cette véracité native de nos facultés. Quand notre raison, nous dit : « cela doit être nécessairement» ; qu'est-ce qui prouve qu'il en aille dans la réalité comme elle le dit? rien absolument. Quand notre mémoire a un souvenir clair, précis, exempt de tout nuage, d'avoir vu telle personne dans tel lieu, qu'est-ce qui prouve qu'elle nous montre le passé comme le passé a été? rien encore, absolument rien. Quand notre observation s'appliquant avec attention et avec suite, nous dit : « il y a là un objet qui n'est pas rond, mais qui est carré, un objet qui n'est pas blanc, mais qui est rouge, un objet qui n'a pas telle ou telle qualité, mais qui en a telle autre, » qu'est-ce qui démontre que nos sens ne nous montrent pas les choses autrement qu'elles ne sont? Encore une fois rien ne le démontre. Se tourmenter à chercher des preuves que les facultés par lesquelles nous saisissons la réalité n'ont pas été faites pour la saisir autrement qu'elle n'est, mais ont été faites pour la saisir telle qu'elle est, c'est se tourmenter inutilement. Car, évidemment, toute preuve que nous pourrions imaginer pour opérer cette démonstration, serait l'œuvre de ces mêmes facultés, et, par conséquent, devrait être démontrée elle-même.

Donc, Messieurs, le principe de toute certitude et de toute croyance est d'abord un acte de foi aveugle en la véracité naturelle de nos facultés. Quand donc les sceptiques disent aux dogmatiques : « Rien ne prouve

que vos facultés voient les choses comme elles sont; rien ne démontre que Dieu ne les ait pas organisées pour vous tromper; » les sceptiques disent une chose incontestable et qu'il est impossible de nier. C'est à cette condition que nous croyons. Mettons donc de côté ce premier argument général du scepticisme auquel nous reviendrons tout à l'heure, et voyons si comme le prétendent les sceptiques, même en ne tenant point compte de cette suprême raison de douter, il serait encore impossible de croire. C'est en effet là, Messieurs, la seconde prétention des sceptiques : en admettant même que nos facultés aient été faites de manière à voir les choses telles qu'elles sont, il est évident, disent-ils, qu'il n'y aurait encore aucune possibilité de se fier aux connaissances qu'elles donnent; car chacune de ces facultés prise à part est sujette à se tromper, et il n'y a aucun moyen sûr de démêler la vérité de l'erreur dans la variété de ses dépositions.

Il est inutile de vous rappeler, Messieurs, comment les sceptiques établissent cette thèse; je vous l'ai dit assez au long dans la leçon précédente. Examinons donc si les raisons dont ils l'appuient sont valables. C'est ce que je ne crois pas.

Et d'abord l'argument des sceptiques suggère une première observation : c'est que, puisque les hommes reconnaissent que leurs différentes facultés les trompent quelquefois, il faut qu'ils aient un moyen de distinguer les cas où elles le font, et les cas où elles ne le font pas. Il faut donc que chaque faculté ait son *criterium* de vérité, et que ce *criterium* ne nous soit pas inconnu.

Car, je le répète, s'il n'existait pas certains signes au moyen desquels nous reconnaissons que nos facultés ne nous trompent pas, nous ne pourrions jamais savoir ni quand elles nous trompent, ni même qu'elles peuvent nous tromper.

Mais ce qui paraît vrai en droit, l'est-il en fait? en fait ce *criterium* existe-t-il; le possédons-nous? Je dis que, pour aucun homme de bon sens, la chose n'est douteuse. En effet, il y a dans cette enceinte plus d'une personne sans doute qui n'a de sa vie étudié les règles découvertes par la logique pour la conduite de nos différentes facultés; et cependant je le demande, y en a-t-il une seule qui, si elle veut en prendre la peine et si elle a un grand intérêt à le bien connaître, ne se croie parfaitement capable de voir un objet extérieur tel qu'il est? Et qui de nous pourtant oserait nier que, dans un assez grand nombre de circonstances, ces mêmes sens avec lesquels nous sommes si sûrs d'arriver si nous le voulons à une exacte connaissance des objets extérieurs, ne l'ont pas induit en erreur? Chacun ici croit donc tout à la fois, et que dans certains cas ses sens l'ont abusé, et que toutefois ils ne l'abuseront pas s'il veut prendre les précautions convenables pour l'éviter. Nous connaissons donc tous, ou tout au moins nous trouvons tous d'instinct quand il le faut, ces précautions convenables; c'est-à-dire, qu'il existe pour chacun de nous un *criterium*, au moyen duquel nous distinguons les dépositions des sens qui méritent notre confiance de celles qui ne la méritent pas.

Ce que je viens de dire des sens est vrai de toutes

les facultés de l'intelligence. Il n'y a pas un homme ici qui doute de sa capacité à découvrir la véritable conséquence d'un principe, quand il sera intéressé à la trouver, et qu'il y mettra l'attention et les soins convenables; et cependant tout le monde sait ici qu'on peut se tromper en raisonnant, et il n'est personne à qui vingt fois ce malheur ne soit arrivé. Tout le monde pense donc qu'il existe des moyens d'échapper à l'erreur en raisonnant. Tout le monde admet donc l'existence d'un *criterium* pour démêler le vrai du faux dans les résultats de cette faculté.

Il en est de même, Messieurs, pour toutes les facultés qui concourent à la production de la connaissance humaine. Il n'est personne à qui il ne soit donné de distinguer dans les différentes applications d'une faculté, les cas où elle a procédé légitimement et ou l'on peut se fier à ses résultats, et les cas où elle peut n'avoir pas procédé légitimement, et où il est raisonnable de s'en défier.

Et ce qui prouve encore mieux, Messieurs, que nous possédons ces différens *criterium*, c'est qu'à chaque instant de la vie nous les appliquons. Qu'un homme aperçoive un objet à une grande distance, par cela même la notion que ses yeux lui en donnent lui est suspecte; et pourquoi? parce qu'il sait qu'à cette distance l'œil démêle mal et la forme et la couleur des objets; mais il sait le moyen de vérifier si la notion est exacte ou ne l'est pas : c'est de faire disparaître la cause d'erreur, c'est à dire la distance. Je pourrais citer des exemples analogues pour toutes les autres facultés.

Ce qui fait que nos facultés nous trompent, Messieurs, ce n'est pas que nous manquions de *criterium* pour distinguer l'application légitime de l'application irrégulière de chacune; c'est que le plus souvent, par insouciance ou précipitation, nous ne nous servons pas ou nous servons mal de ce *criterium*; c'est aussi que nous n'en avons qu'un idée confuse, en sorte que nous ne voyons guère toutes les précautions à prendre pour arriver à la vérité que quand nous avons un grand intérêt à la trouver. Aussi les philosophes n'ont-ils rien négligé pour préciser ces *criterium* confusément aperçus par le bon sens, et c'est précisement en cela que consistent les plus grandes découvertes qui aient été faites en logique. A quoi ont abouti tous les travaux d'Aristote dans cette branche de la philosophie? uniquement à déterminer le vrai *criterium* du raisonnement déductif, c'est-à-dire, le vrai caractère d'une légitime conséquence; et ce vrai caractère, Messieurs, quel est-il? c'est que la conséquence soit contenue dans les prémisses. Ce résultat semble bien simple, bien trivial même; ce n'est pourtant qu'à la suite d'une analyse prodigieuse de toutes les formes et de tous les procédés possibles du raisonnement que ce grand homme l'a obtenu. Et Bacon, Messieurs, qu'a-t-il fait en logique? Il a déterminé le vrai *criterium* du raisonnement inductif, pas autre chose; et encore ne peut-on pas dire de lui comme d'Aristote, qu'en ce point il n'a rien laissé à faire à ses successeurs; sans aucun doute l'application de l'induction pendant deux siècles de recherches, a singulièrement perfectionné l'idée encore

inexacte qu'il s'était formée des conditions de légitimité de ce procédé. Ainsi des deux plus grands noms qui aient illustré la logique, l'un n'est consacré que par la découverte du *criterium* de la déduction, l'autre que par celle du *criterium* de l'induction ; et pourtant ces deux découvertes ne sont autre chose que la clarification de deux idées confuses qui existaient auparavant dans l'esprit de tous les hommes. Le *criterium* de la perception sensible et celui de la mémoire n'ont pas moins occupé les philosophes. Vous connaissez les beaux travaux de Mallebranche, de Locke et des philosophes écossais, sur les lois de la mémoire et de l'association des idées ; et vous n'ignorez pas avec quel soin et quelle sagacité toutes les causes d'erreur qui peuvent affecter l'exercice de chacun de nos sens, ont été comptées, analysées, déterminées par une foule de philosophes. Et dans quel but tous ces travaux, sinon dans celui de fixer les conditions précises auxquelles la mémoire d'une part, et les sens de l'autre, produiront des notions dignes de foi ? Sans aucun doute ce but a été en grande partie atteint, et l'on peut dire qu'à l'égard de ces deux facultés aussi, la science logique est très-avancée. Et cependant qu'a-t-elle découvert, sinon l'ensemble de ces moyens que prennent naturellement tous les hommes quand leur intérêt les y excite, pour bien se souvenir avec leur mémoire, et bien sentir avec leurs sens ? de manière que la philosophie en ceci, n'a encore fait que clarifier ce qui préexistait à l'état confus dans l'intelligence de l'humanité.

Loin donc qu'il soit vrai, Messieurs, comme le

prétendent les sceptiques, que l'intelligence humaine dont les facultés sont sujettes à l'erreur n'ait aucun moyen de démêler le vrai du faux, au milieu de la diversité de leurs dépositions, il est démontré, au contraire, qu'elle en a les moyens pour chacune de ces facultés. Cette démonstration résulte : 1° de cette circonstance même que tous les hommes savent que leurs facultés les trompent quelquefois ; 2° de ce fait que tous les hommes, quand leur intérêt l'exige, savent trouver et prendre les précautions convenables pour arriver par chacune de leurs facultés à des notions vraies et certaines ; et 3° enfin, de la détermination précise de ces conditions de certitude par les plus grands hommes qui aient illustré la logique.

Vous aurez remarqué, Messieurs, que parmi les exemples dont je me suis servi pour rendre sensibles les différentes parties de la thèse que je viens de développer, aucun n'a été emprunté à la raison. Le motif en est simple, Messieurs, c'est que la raison n'est pas sujette à faillir ; entre toutes les facultés de l'intelligence elle a seule ce privilége, et elle le doit à cette circonstance qui lui est propre, qu'elle n'agit jamais que par nécessité. Il n'y a pas de plus ou de moins dans la nécessité, et pourvu qu'elle soit constante et la même chez tous les hommes, elle doit produire dans tous les cas et chez tous les individus les mêmes effets. Aussi, les notions de la raison se retrouvent-elles exactement les mêmes et en même nombre dans toutes les intelligences humaines, et persistent-elles immuables, à l'abri de toute variation, dans chacune.

De là vient, Messieurs, que la raison n'a jamais été accusée de varier d'homme à homme, ou d'un cas à un autre dans le même individu; il n'y avait pas moyen d'ébranler à ce titre l'autorité de ses conceptions. L'argument capital dont on s'est servi, s'appuye au contraire sur la nécessité et l'invariabilité même de ses dépositions : « Voyez, a-t-on dit; ce qu'admet la raison, elle ne peut pas ne pas l'admettre; son motif pour croire que telle chose est, c'est qu'il lui est impossible de ne pas le croire; n'est-ce pas un signe évident que ses croyances lui sont imposées par sa nature même, et que si sa nature était autre, elles seraient différentes?» C'est là le grand argument de Kant, Messieurs; les conceptions de la raison étant nécessaires, elles n'ont à ses yeux qu'une valeur subjective, c'est-à-dire, qui s'évanouirait si le sujet était changé. Mais il est évident que cet argument n'est autre chose que celui-là même qui met en doute la véracité de nos facultés; nous ne devons donc pas nous en occuper à présent.

Ne pouvant opposer à la raison la variabilité de ses conceptions, le scepticisme s'est rejetté sur la variabilité des opinions philosophiques sur ces conceptions, et a tiré de là contre l'autorité de ces conceptions une double objection, d'abord, en arguant contre elles de certains systèmes philosophiques qui les ont défigurées ou niées, ensuite en tirant avantage du peu d'accord des philosophes qui ont essayé d'en donner le catalogue.

Il est vrai, Messieurs, que certains philosophes ont contesté quelques-uns des principes de la raison hu-

maine; je vous ai cité Hume qui a nié le principe de causalité, Condillac, celui des substances; et à ces citations je pourrais en ajouter beaucoup d'autres. Mais je vous ai montré comment Hume, comment Condillac avaient dû, pour être conséquens à leurs systèmes sur l'origine des connaissances humaines, arriver à cette conclusion. Cette objection n'a donc aucune valeur: d'autant mieux qu'on peut bien citer des philosophes qui aient nié dans leurs ouvrages quelques-uns des principes de la raison, mais aucun qui n'ait montré constamment dans sa conduite qu'il y croyait comme le reste des hommes.

Quant au fait du dissentiment des philosophes qui ont essayé de donner le catalogue de ces principes, il ne prouve pas davantage. Ces principes sont des faits de la nature humaine, et l'observation de cette classe de faits est soumise aux mêmes chances d'erreurs que celle de toute autre. Parmi les philosophes qui les ont étudiés, les uns ont donc vu davantage, les autres moins, les uns plus mal, les autres mieux; et de là, la diversité des résultats. Cette diversité disparaîtra à mesure que les observations deviendront plus nombreuses et plus exactes; d'autant mieux qu'elle est souvent plus apparente que réelle, et résulte uniquement des formes diverses sous lesquelles ont été rédigés des principes identiques. Quoiqu'il en soit, ces diversités n'affectent que la science de ces principes et nullement ces principes eux-mêmes, qui sont et demeurent identiques dans toutes les intelligences. Où est l'homme qui voyant apparaître un fait ne lui suppose une cause,

qui, percevant une qualité, ne la conçoive dans un sujet, qui ne mette les corps dans l'espace et les événemens dans la durée? un tel homme n'existe pas; et ces notions sont si essentielles à la nature humaine, qu'il n'est point de folie qui les abolisse ou les modifie. Les fous conservent cela de commun avec le reste des hommes de croire à ces notions, et c'est par là qu'ils sont encore hommes quand ils ont cessé de l'être sous tant d'autres rapports.

Voilà, Messieurs, ce que j'avais à dire sur l'objection générale des sceptiques, tirée de la variabilité des facultés de l'intelligence. Cette accusation n'atteignant pas la raison qui est invariable, ne peut porter que sur l'observation, le raisonnement et la mémoire, et j'ai montré que s'il était vrai que ces facultés fussent faillibles, il ne l'était pas que nous ne pûssions distinguer la vérité de l'erreur, dans leurs dépositions. L'objection tirée de ce chef contre la certitude de la connaissance humaine est donc impuissante, et il resterait démontré que nous pouvons arriver à la vérité, s'il l'était que nos facultés ont été organisées pour voir les choses comme elles sont, et non pour nous en transmettre d'infidèles images. Revenons maintenant à cette dernière objection, et après avoir resserré le scepticisme dans ce dernier retranchement, examinons-en la force.

Je m'empresse de vous le répéter, Messieurs; à cette objection des sceptiques, je ne connais aucune réponse catégorique; il n'existe aucune possibilité de prouver la véracité de notre intelligence. Et toutefois

c'est une singulière objection que celle-là, et qui mérite bien quelques observations.

Et d'abord, Messieurs, veuillez remarquer que l'homme le plus pénétré de la force de cette objection n'en tient aucun compte dans la pratique. Un philosophe a beau concevoir avec sa raison que rien ne démontre que Dieu n'ait pas fait notre intelligence de manière à voir la réalité autrement qu'elle n'est, il n'en arrive pas moins que si ses yeux lui montrent un objet, il croit à la fidélité du rapport de ses yeux; que si sa mémoire lui rappelle qu'il a promis d'aller dîner dans une maison, il va dîner dans cette maison; que si ses oreilles lui font entendre un bruit menaçant, il se retourne et se hâte de pourvoir à sa sûreté. Aucun sceptique n'échappe à ces inconséquences, aucun ne vit qu'à la condition d'y tomber mille fois par jour; et quelque bon motif qu'il ait de douter, il n'y en a pas un qui ne croie tout autant que le dogmatique le plus décidé.

Veuillez, en second lieu, vous demander comment vous organiseriez un être intelligent pour le mettre à l'abri de cette objection. Si vous voulez que cet être soit intelligent, vous voulez qu'il puisse connaître; si vous voulez qu'il puisse connaître, vous voulez qu'il ait des facultés de connaître. Il n'y a pas moyen d'organiser un être intelligent à d'autres conditions. Or, faites qu'il soit raisonnable; il remarquera que ces facultés sont siennes, il remarquera qu'étant siennes elles font partie d'une organisation tout individuelle, et qu'ainsi elles sont elles-mêmes indivi-

duelles, et alors naîtra d'elle-même l'objection que si elles étaient faites autrement, peut-être lui donneraient-elles d'autres idées des choses. Cette objection est tellement inhérente à toute organisation intelligente, que nous n'accordons que Dieu y échappe qu'en réfléchissant que nous ne pouvons nous fier à l'idée que nous nous formons de sa nature; car si nous acceptons cette idée, si nous nous représentons Dieu comme un être intelligent qui connaît avec ses facultés de connaître, nous sommes invinciblement conduits à concevoir qu'il peut se faire à lui-même l'objection que nous nous faisons. Ces observations suffisent pour montrer que si l'objection est irréfutable, elle ne mérite cependant pas d'occuper sérieusement les philosophes. Nous ne pouvons rien savoir et rien apprendre que par les facultés qui nous ont été données pour connaître; la première vérité que tout homme qui veut apprendre et savoir doit reconnaître, c'est donc que ses facultés voient les choses comme elles sont; autrement il faut renoncer à apprendre et à savoir; il n'y a plus de science possible, et toute recherche est inutile.

Telle est la seule réponse qu'on puisse faire à la seule objection irréfutable du scepticisme.

Quant aux causes d'erreur et de variation qui dérivent de l'imagination; des passions, de l'éducation, des différens préjugés de l'âme et des diverses dispositions du corps, toutes sont reconnues pour des causes d'erreur, et il n'y a pas un homme qui ne soit averti qu'il faut s'en défier. Les précautions à prendre pour mettre nos facultés à l'abri de leur influence, sont une

aspire à déterminer et à connaître ; et cela ne change pas. Quant au flot sans cesse renouvelé de modifications et de phénomènes qui s'écoule dans le sein de la création et sous la règle souveraine de ses lois, la science ne s'en inquiète pas, parce que tout cela est passager, et que ce qui est passager lui est indifférent. Ainsi, quoique l'objection sceptique soit vraie, elle n'atteint pas la science, parce qu'elle n'atteint pas ce qui seul, dans la réalité, est l'objet de la science. Ce mot suffira pour indiquer le vice de toutes les objections sceptiques tirées de ce chef.

Quant à celles qui portent sur la connaissance elle-même, la première consiste à dire que cette connaissance comparée à son objet, étant très-incomplète, nous en donne par cela seul une très-infidèle idée.

A quoi je réponds que s'il est vrai que nos facultés bien et légitimement appliquées, voient les choses telles qu'elles sont, il est vrai aussi que la connaissance qu'elles nous donnent représente fidèlement la partie de la réalité que nos facultés ont saisie, et qu'ainsi tout ce qu'on peut reprocher à la connaissance humaine c'est d'être incomplète. Il est vrai que si de ce fragment de la réalité que nous connaissons, nous tirons des inductions téméraires sur la réalité tout entière, nous pourrons tomber dans l'erreur ; mais la connaissance de la partie de la réalité saisie par nos facultés n'en restera pas moins vraie, et il s'en suivra seulement que nous avons mal raisonné, c'est-à-dire, tiré de certaines prémisses plus qu'elles ne contenaient. Mais de ce que nous pouvons mal raisonner

il ne s'en suit nullement que nous soyons incapables de raisonner bien. En ne tirant de l'échantillon de la réalité qui nous est connue que des inductions rigoureuses sur la réalité tout entière, nous n'arriverons qu'à des notions exactes. Il est vrai que ces notions resteront toujours incomplètes; mais la prétention du dogmatisme n'est pas que la connaissance humaine soit complète, elle est seulement que cette connaissance peut être fidèle.

Le second motif de scepticisme tiré de la connaissance elle-même, est pris dans le spectacle des opinions humaines, si diverses d'un tems, d'un lieu, d'une nation, d'un individu à un autre. Si je voulais la réfuter à fond, la tâche serait infinie; je me bornerai donc à quelques observations rapides.

Une première chose est à remarquer : c'est que cette diversité des opinions humaines est loin de s'étendre à tout, et qu'elle ne porte que sur certaines choses. Si on voulait essayer la contre-partie du tableau présenté par les sceptiques, je m'assure que le catalogue des opinions communes à tous les hommes formerait un plus gros et meilleur livre que la liste si souvent recommencée par les sceptiques des opinions qui les divisent. Où en serait l'humanité si, sur les points qu'il importe de connaître avec certitude, ses opinions avaient ainsi varié dans une éternelle indécision entre la vérité et l'erreur? En tout ce qu'il y a de capital à savoir sur les choses extérieures et sur l'homme, sur les lois des unes et sur celles de l'autre, l'opinion humaine n'a jamais ni hésité ni varié. Et savez-vous

pourquoi ? c'est que l'humanité ne subsiste qu'à cette condition. Et savez-vous quelle partie de la connaissance humaine représentent ces notions que tous les hommes possèdent et ont toujours possédées, et sur lesquelles ils n'ont jamais varié ni hésité ? une si énorme partie de cette connaissance que si elle était aussi visible que celle sur laquelle nous disputons, cette dernière deviendrait en quelque sorte imperceptible. Et savez-vous pourquoi cette principale, cette capitale partie de la connaissance humaine est si peu remarquée et joue sur la scène des débats philosophiques un si petit rôle ? c'est qu'elle est si essentielle à l'homme et d'un usage si commun pour lui, que nous la confondons avec la nature humaine; c'est que nous l'avons acquise de si bonne heure, que nous la trouvons toute formée, toute établie en nous quand nous commençons à réfléchir, et qu'il ne nous semble pas que nous l'ayons acquise. C'est là le trésor qu'amasse dans l'intelligence de l'homme futur, l'incroyable activité d'esprit de l'enfant, durant ces premières années de la vie qui semblent un sommeil à l'observateur inattentif et qui sont les plus fécondes de l'existence humaine. Rare trésor, Messieurs ! car c'est avec ces idées communes à tous, que les hommes s'entendent, et de ces idées qu'ils vivent; c'est par elles qu'ils sont hommes, et c'est pourquoi, encore une fois, nous ne les remarquons pas. Les idées humaines que nous remarquons, Messieurs, ce sont celles sur lesquelles nous disputons; et il y a à cela une admirable providence, car celles-là seules étant incertaines, il importe que celles-là seules

nous occupent. Mais de là aussi l'illusion qui nous fait prendre ces idées pour la connaissance humaine tout entière, et croire, en conséquence, que toute la connaissance humaine est incertaine ; illusion qu'il faut bien voir, pour ramener l'objection des sceptiques à sa juste valeur.

Mais dans les limites mêmes que je viens de leur assigner, la diversité et la mobilité des opinions humaines sont bien loin de rendre la conséquence que les sceptiques prétendent en tirer; elles s'expliquent en effet par des causes qui n'ont rien de commun avec la raison qu'ils en donnent, c'est-à-dire l'impuissance de l'intelligence à connaître la vérité.

Et d'abord, Messieurs, la faillibilité de l'intelligence est une de ces causes. En chaque chose la vérité est une, et les erreurs possibles infinies. Il y a donc mille manières de se tromper en chaque chose, et il suffit que l'intelligence humaine soit faillible, pour que ces mille erreurs, c'est-à-dire, ces mille opinions soient possibles ; mais de ce que ces opinions se produisent, s'ensuit-il que la vérité est introuvable, ou qu'une fois trouvée on ne puisse la démêler de la foule d'erreurs qui l'entourent? En aucune manière, Messieurs, et mille exemples le témoignent. Que de vérités découvertes et reconnues comme telles, après des milliers de systèmes faux successivement proposés et rebutés! et qui consentirait encore à cultiver la science si elle n'aboutissait pas tôt ou tard à ce résultat?

Une autre cause qui a fait et qui a dû faire varier les opinions humaines, ce sont les lois même de l'ac-

quisition de la connaissance. Nous n'avons pas reçu de Dieu le privilége d'atteindre subitement toute la vérité ; nous n'y arrivons que successivement et pas à pas, par la conquête lente et successive de ses différens élémens. La connaissance humaine ne doit donc, ne peut donc pas être une chose immuable. Chaque découverte nouvelle vient augmenter et par conséquent modifier la science ; et cela est vrai de chaque partie de la connaissance, comme de la connaissance tout entière. Il n'y a donc point de vérité, c'est-à-dire, d'opinion définitive, car il n'y en a point de complète. Et comme chaque nation et pour ainsi dire chaque individu est parvenu à un degré de progrès différent sur cette route commune, cela n'explique pas moins la diversité que la mobilité des opinions humaines. L'identité et la perpétuité des opinions humaines, réclamées par les sceptiques, seraient donc l'égalité et l'immobilité des intelligences humaines.

Ajoutons qu'il y a une chose qui fait une prodigieuse illusion en cette matière ; c'est que l'on prend la diversité des formes pour celles des idées elles-mêmes. Qui ne sait que, sous des formes religieuses ou politiques très-diverses en apparence, se trouve souvent enveloppé un seul et même dogme, une seule et même croyance? Qui ne sait toutes les formes qu'a revêtues, par exemple, la grande croyance de l'existence de Dieu, en différens pays et à différentes époques ? On ramènerait peut être à de bien modestes proportions le fantôme de la diversité des opinions humaines, si on l'étudiait à la lumière de cette remarque.

Rien n'étonne, Messieurs, dans le spectacle des opinions humaines, quand on connaît bien les conditions auxquelles l'intelligence est soumise, et les lois selon lesquelles se forme, marche et se développe la connaissance. A mesure qu'on a mieux connu les véritables lois de nos différentes facultés, ou a mieux compris, ou s'est mieux expliqué et la marche de l'esprit humain et les différentes erreurs par lesquelles il a passé. Par cela seul qu'à l'heure qu'il est, les sciences physiques ont découvert les vrais procédés à suivre dans l'investigation des lois de la nature, les hommes qui les cultivent s'expliquent très-clairement pourquoi l'antiquité a erré, et a dû errer de telle et telle manière dans cette recherche. En effet, si l'hypothèse a précédé l'observation dans ce travail, c'est qu'il devait en être ainsi; si la méthode hypothétique admise, telles et telles hypothèses ont été successivement proposées et parcourues, c'est que ces hypothèses devaient tour à tour séduire les esprits et être essayées; si la méthode hypothétique a été abandonnée à une certaine époque, c'est qu'elle était épuisée; si la méthode d'observation lui a succédé, c'est qu'il ne pouvait pas en être autrement. Ainsi la variation des opinions humaines en ces matières n'a été qu'une conséquence des lois de l'esprit humain, et nullement de son incapacité d'arriver à la vérité.

Je n'ajouterai plus, Messieurs, qu'une seule observation sur le système sceptique, et c'est par là que je finirai cette trop longue leçon. Je demanderai si, dans le siècle présent, il est quelqu'un qui refuse sa croyance

aux nombreuses vérités auxquelles sont arrivées les sciences physiques et les sciences mathématiques? Si, pour personne, la certitude de ces vérités n'est douteuse, il s'ensuit que les facultés de l'intelligence humaine sont capables d'arriver à la vérité. Elles ne sont donc pas trompeuses de leur nature, ni incapables, quoique faillibles, de démêler le vrai du faux. Pour qui reconnaît l'autorité de nos facultés dans une de leurs applications, il y a nécessité de la reconnaitre dans toutes, et pour qui la nie dans un cas, toute croyance est une contradiction. En d'autres termes, on ne saurait être dogmatique ni sceptique à demi; et quiconque veut être sceptique en ce siècle, doit tenir pour aussi chimériques les vérités mathématiques et physiques que toutes les autres. Aussi le scepticisme qui a occupé tant de place dans la philosophie en disparaît-il peu à peu, et après s'être appuyé principalement dans l'antiquité sur les argumens que nous avons réfutés, s'est-il vu forcé, dans les tems modernes, de se réfugier dans le doute métaphysique sur la véracité de nos facultés; asile inexpugnable, il est vrai, mais du fond duquel il n'exerce plus, et ne peut plus exercer aucune influence véritable sur l'esprit humain.

Dixième Leçon (1).

DU SCEPTICISME ACTUEL.

MESSIEURS,

Je vous avais annoncé qu'après avoir épuisé les systèmes qui, en vertu de raisons étrangères aux faits moraux de la nature humaine, aboutissent à une conclusion qui rend toute morale impossible, je passerais dans la leçon d'aujourd'hui à la deuxième série des systèmes que nous devons examiner, c'est-à-dire, à ceux qui arrivent au même résultat en vertu d'une analyse incomplète ou fausse de ces faits. Et toutefois, après ce que je vous ai dit dans la dernière leçon sur le système sceptique, il m'a paru de quelque utilité et peut-être de quelque importance de vous dire aujourd'hui quelques mots de ce qu'on appelle le scepticisme de notre époque. Comme ce scepticisme n'est pas, à mon avis, le vrai scepticisme, il est bon de le caractériser, ne fût-ce que pour acquérir une

(1) 12 mars 1834.

conscience nette de la véritable situation morale dans laquelle nous nous trouvons. Cette considération m'a déterminé à me livrer à cette sorte de digression qui, pourtant, n'en est pas tout-à-fait une, puisqu'elle importe à l'intelligence même de ce qu'on appelle et de ce qu'on doit véritablement appeler le scepticisme.

Le scepticisme, Messieurs, c'est une disposition de l'esprit à ne rien admettre, fondée sur un examen des moyens que nous avons d'atteindre la vérité qui a abouti à cette conclusion, que nous ne pouvons rien connaître avec certitude. Voilà la rigoureuse définition du scepticisme. J'appellerai ce scepticisme-là qui est le véritable, *scepticisme de droit*, afin de le distinguer d'une autre situation intérieure qu'on appelle aussi *scepticisme*, et qui en est très-distincte.

Cette autre situation est celle dans laquelle se trouve un esprit lorsqu'il ne croit rien, et cette situation peut très-bien ne pas contenir la circonstance caractéristique du véritable scepticisme, c'est-à-dire, cette détermination à ne croire à rien, fondée sur l'examen des moyens que nous avons d'arriver à la vérité. Un esprit peut n'avoir aucune croyance, simplement parce qu'il ignore la vérité sur les différentes questions qui intéressent l'homme, et sans admettre en principe l'impuissance de l'intelligence humaine d'arriver à la vérité. J'appelle *scepticisme de fait*, cette situation particulière, et je la distingue de la disposition à ne rien croire, qui est le *scepticisme de droit*.

Cela posé, il est parfaitement évident que le véritable scepticisme n'est point accessible aux masses. En effet les masses n'ont ni assez de lumières ni assez de loisir pour s'élever par l'analyse des différentes circonstances du fait de la connaissance à la conviction que l'esprit humain est incapable d'arriver à la certitude. On n'a jamais vu, et de long-tems sans doute on ne verra un peuple, pénétré d'une telle conviction et possédé d'un tel scepticisme. Mais quant au *scepticisme de fait* qui consiste simplement à n'avoir aucune croyance, c'est-à-dire, à ignorer ce qu'il faut penser sur les questions qui intéressent l'humanité, les masses en sont très-capables quoiqu'elles y répugnent, et c'est évidemment le seul qui puisse les atteindre.

De tous les motifs qui fondent le scepticisme de droit, il n'en est qu'un seul qui puisse devenir jusqu'à un certain point visible à une nation, et y répandre un commencement de scepticisme véritable. Ce motif est celui de la contradiction et de la variabilité des opinions humaines. Et encore, ce commençement de véritable scepticisme n'atteint-il réellement que ce qu'il y a de moins ignorant et de plus éclairé dans les masses; car, même pour s'élever à cette vue que les opinions humaines sont variables et contradictoires, il faut avoir une certaine connaissance de l'histoire; et c'est ce dont la partie la plus éclairée du commun des hommes est seule capable: le vrai peuple ne va jamais jusque là. J'ajoute que cette vue véritablement sceptique, la seule qui puisse jusqu'à un certain point pénétrer jusque dans

le cœur d'une nation, lui est toujours transmise, c'est-à-dire, qu'elle ne s'y élève pas d'elle-même et par ses propres forces. C'est toujours en elle un retentissement de la philosophie qui règne au sommet de la société, c'est-à-dire, parmi le petit nombre d'hommes qui consacrent leur vie à la pensée et à la réflexion.

Le véritable scepticisme est donc le propre des hommes qui réfléchissent et dont la fonction sociale, si je puis parler ainsi, est de penser. Quant aux masses, ce scepticisme leur est étranger. Le véritable scepticisme des masses est le scepticisme de fait, scepticisme qui n'est pas une disposition, mais un simple état de l'intelligence, et qui consiste uniquement à ignorer ce qu'il faut croire sur les questions qui intéressent l'humanité.

Qu'il y ait eu des époques, Messieurs, où ce scepticisme de fait, ce vide de croyances et de convictions ait existé chez de grandes masses d'hommes, et qu'il y en ait eu d'autres où l'état contraire, c'est-à-dire, un système arrêté de solutions à toutes les principales questions qui intéressent l'humanité, ait évidemment dominé, c'est ce qui est incontestable pour quiconque a lu l'histoire. L'histoire nous montre des époques, où, sur chacun des problèmes qui intéressent l'humanité, existent des solutions arrêtées, auxquelles croient des nations tout entières depuis l'enfant qui commence à penser jusqu'au vieillard qui va mourir ; elle nous en montre d'autres où des nations tout entières sont plongées dans l'in-

certitude, et ne savent plus que penser sur ces mêmes questions. Il y a donc bien réellement des époques où le scepticisme de fait règne sur les masses, et d'autres où ce scepticisme leur est inconnu et n'existe pas.

Or, Messieurs, l'histoire appelle de noms qui en marquent mieux encore le caractère, ces époques opposées. Elle appelle religieuses les unes, et irreligieuses les autres; car les premières sont celles où règne, et les secondes celles où ne règne pas une religion. Veuillez en effet le remarquer, Messieurs, un système de croyances sur toutes les questions qui intéressent l'humanité, système établi dans toutes les convictions, dans celles des hommes éclairés comme dans celles du peuple et dans celles du peuple comme dans celles des hommes éclairés, un tel système, historiquement parlant, a toujours revêtu jusqu'ici les formes d'une religion et en a toujours porté le titre. C'est sous la forme religieuse que ces grandes doctrines qui s'emparent des peuples, qui les gouvernent, qui les dominent, qui les satisfont sur toutes les questions qui les intéressent, se sont toujours produites et ont toujours existé jusqu'à présent. Les époques, au contraire, où l'on trouve au sein des masses une absence complète de convictions et de croyances sur ces mêmes questions, sont celles où toute foi religieuse est abolie, où nulle doctrine religieuse ne domine. L'histoire a donc raison, Messieurs, et on peut hardiment avec elle, appeler religieuses les épo-

ques croyantes, et irréligieuses celles où le scepticisme de fait existe dans les masses.

Comment se produit dans les masses le scepticisme de fait? Il y a longtems que je l'ai dit, et c'est de nos jours un fait parfaitement connu. Quand un grand système de croyances ou une religion règne sur les masses, il peut arriver et il arrive même nécessairement, qu'un jour vient où le mélange d'erreur qui se rencontre inévitablement dans toute opinion humaine, quelque grande et quelque vraie qu'elle soit, frappe les intelligences les plus éclairées. Alors commence à se développer cet esprit d'examen qui, s'attachant à tout ce système de croyances et en pénétrant l'une après l'autre toutes les imperfections, finit, en concluant de la partie au tout, par déclarer que ce système est indigne des lumières actuelles de l'humanité, et doit être rejeté. Ce sont toujours les philosophes, ou ce qu'il y a de plus éclairé dans un pays, qui commencent cette révolution, et c'est aussi par eux qu'elle se continue et s'accomplit; mais les résultats de leurs recherches pénètrent dans toutes les classes, et, descendant peu à peu du sommet à la base de la société, arrivent jusqu'aux masses, au sein desquelles sapant et ruinant toutes ces croyances, tout ce système de vérités auquel elles croyaient et qui était la règle de leur conduite en tout, elles finissent par produire le vide absolu. C'est ainsi que le scepticisme de fait est engendré dans les masses. Il y est introduit par une action étrangère et supérieure, l'action philosophique, laquelle constatant la somme de connais-

sances à laquelle l'esprit humain est arrivé, et confrontant avec cette somme de connaissances les croyances régnantes, reconnaît et déclare que ces croyances ont cessé d'être au niveau des lumières de l'humanité, et à ce titre en provoque et en obtient le rejet.

Que nous soyons actuellement, Messieurs, dans une époque pareille, c'est ce qui est évident et ce que peu de personnes prennent encore aujourd'hui la peine de contester. Car, comment nier qu'en pénétrant dans les consciences, on ne trouve dans le plus grand nombre une absence à peu près complète de croyances sur toutes les questions qui intéressent l'humanité. Et cependant, Messieurs, à côté de ce scepticisme de fait qui existe et qu'il est impossible de contester, on n'aperçoit pas même le commencement, pas même l'ombre du véritable scepticisme, du scepticisme philosophique. Et en effet, dans la pensée de ces masses, vides de croyances, vous ne rencontreriez pas, si vous y pénétriez, le soupçon d'un seul des motifs du véritable scepticisme. Le peuple ne s'inquiète guère de savoir quelle est l'autorité des facultés humaines, quelle est la nature de l'objet de la connaissance, quelle est la nature de la connaissance elle-même; et il ignore absolument si la nature des facultés de l'esprit, celle de l'objet de la connaissance, et celle de la connaissance humaine bien examinées, conduisent à cette conclusion que l'esprit humain est incapable d'arriver à la vérité. Les masses ne songent à rien moins qu'à cela. Je dis plus, dans la partie éclairée de la société, dans celle qui pense et qui réflé-

chit, dans celle qu'on peut appeler proprement philosophique, toutes ces raisons, dont la présence seule peut constituer le véritable scepticisme, n'existent pas ou existent à peine. Elles apparaissent sans doute à quelques esprits, comme il arrive à toutes les époques possibles ; mais elles ne sont point la cause qui rend le siècle incrédule. Cette raison est tout simplement que les solutions qu'on avait sont détruites et qu'on n'en a plus. Le siècle est vide, il n'est pas sceptique; il ne croit pas que la vérité soit impossible, tout simplement il l'ignore.

La révolution qui a engendré cette situation, Messieurs, ne date pas d'hier; ni la révolution politique de 1830, ni les événemens de 1814, ni la révolution sociale de 1789 ne lui ont donné naissance; elle vient de beaucoup plus loin, et remonte tout au moins au quinzième siècle; je dis tout au moins, car pour qui sait voir, elle a certainement une date encore plus ancienne.

Mais, Messieurs, il y a eu deux époques dans cette révolution, et ces deux époques ont eu chacune leur raison, leur caractère et leurs résultats. Il importe de distinguer nettement ces deux époques quand on veut se faire une idée précise de notre situation présente.

Pour que ce vide de convictions dont je viens de vous entretenir, Messieurs, soit produit chez un peuple, il faut nécessairement qu'une lutte plus ou moins longue, mais victorieuse, ait eu lieu contre les croyances qui existaient. Toute révolution semblable

à celle que je décris, débute donc nécessairement par une époque d'attaque contre les croyances régnantes, qui aboutit à une défaite de ces croyances. Cette époque d'attaque a duré jusqu'à nos jours, et elle a été le caractère saillant et distinctif du dix-huitième siècle bien qu'il n'ait fait qu'achever cette lutte et qu'il ne l'ait pas commencée. Le dix-huitième siècle a été le dénouement de la première époque de la révolution au sein de laquelle nous sommes; il n'a pas eu l'initiative de cette révolution; il n'en a ni inventé ni posé les principes; mais c'est lui qui en a popularisé et fait descendre jusqu'au fond de la société les résultats. C'est par là qu'il a joué un rôle éminent dans cette révolution, et il est certain que c'est surtout durant ce siècle que ce dont il s'agissait est devenu évident pour tous les yeux.

Or, à cette première époque, Messieurs, la désertion des convictions anciennes n'était pas du tout accompagnée du besoin de croire. Le besoin de croire ne se fait nullement remarquer dans les écrivains sceptiques du dix-huitième siècle, hostiles aux croyances reçues. Ils sont pénétrés de la mission de détruire qu'ils remplissent, mais le besoin de croire est si loin de leur cœur qu'ils se réjouissent dans le scepticisme où ils sont, qu'ils en triomphent, qu'il est à leurs propres yeux leur plus beau titre de gloire. Nous sommes arrivés à une époque où le résultat de cette lutte destructive subsiste, mais où à côté de ce résultat a cessé de subsister cette joie de ne pas croire, qui l'accompagna dans le dix-huitième siècle. Ce

changement est grand, Messieurs, il devait arriver. Et en effet, il n'est pas dans la nature de l'esprit humain de rester sans lumières sur les questions qui l'intéressent; l'esprit humain quand il a perdu la vérité, a besoin de la retrouver, il ne peut pas vivre sans elle. Ce n'est donc que par une illusion passagère que la première période d'une époque révolutionnaire croit trouver le repos dans le scepticisme; dès que la victoire est assurée, cette illusion se dissipe et le besoin de croire renaît. Alors commence véritablement la seconde période du mouvement révolutionnaire que je décris, la période dans laquelle le vide étant fait, le besoin de croire renaît et avec ce besoin de croire toutes ses conséquences. Voilà précisément où nous en sommes, Messieurs : le vide de croyances et le besoin de croire, tels sont les deux caractères de notre époque; et pour qui comprend bien les conséquences logiques de ce double fait, toute notre situation actuelle, dans ses plus grandes comme dans ses plus petites circonstances, est parfaitement claire, et peut, en quelque sorte, se dessiner *à priori*. Essayons donc de dégager quelques-unes de ces conséquences, en nous arrêtant aux principales.

Ce qui domine, Messieurs, ce qui éclate partout dans le dix-huitième siècle, c'est la disposition à ne rien croire du tout. Et en effet, comme on en était alors à détruire ce qui semblait faux, et que l'œuvre n'était pas achevée, l'inclination des esprits devait être au scepticisme. Aujourd'hui, que le besoin de

croire coexiste avec l'absence de tout principe et de toute conviction, ce besoin nous jette dans une disposition tout opposée, la disposition à tout croire. Cette disposition, Messieurs, est le caractère dominant de l'époque actuelle, tant on se trompe quand on appelle sceptique cette époque!

Les conséquences de cette disposition à tout croire ont été diverses dans les différens esprits. Poussés par ce besoin commun, les uns ont cherché à ressaisir la croyance du passé, et ce parti était très-naturel, car elle était toute faite, il n'y avait qu'à la reprendre. Ceux-là ont prononcé anathème contre ce qui était arrivé, ceux-là sont devenus hostiles aux trois siècles précédens et spécialement au dix-huitième, le plus funestes des trois aux croyances renversées; dévots du passé, ceux-là l'admirent et l'honorent, ceux-là s'efforcent de rétablir dans leur intelligence et de rallumer dans leur cœur cette foi que trois siècles ont détruite et qu'ils voudraient ressusciter. D'autres, Messieurs, sont tout simplement tombés dans le découragement; ne voyant derrière eux que des croyances battues et pour lesquelles leur foi ne pouvait se ranimer, et devant eux que le vide, ils ont désespéré de la vérité. Ce parti-là est celui du désespoir. Par delà s'en présente un troisième, sans comparaison le plus nombreux et auquel appartient évidemment l'avenir; c'est celui qui, ayant besoin comme les deux autres de la vérité, au rebours du second, n'en désespère pas, et au rebours du premier, la cherche devant soi et non pas derrière.

Il est dans la nature et dans la nécessité des choses que le parti du passé et le parti du désespoir soient peu nombreux et sans action considérable sur la société; il ne l'est pas moins que celui qui, obéissant au besoin commun, en cherche la satisfaction dans la découverte d'un nouvel ordre moral, soit le plus fort et finisse par effacer les deux autres.

Ce mouvement à la recherche d'une foi nouvelle a d'abord eu une période, permettez-moi encore cette expression, tout à la fois caractéristique et inévitable. On a débuté par croire que la doctrine de l'avenir devait être à peu près le contraire de celle qui avait gouverné le passé, et cette illusion était naturelle, et très-conforme aux lois de l'esprit humain. Ce raisonnement nous le faisons tous dans les grandes comme dans les petites circonstances; c'est le premier mouvement, le mouvement instinctif de l'esprit humain. De là cette réaction un moment universelle vers le contraire de ce qui avait été. Nous vivions sous un gouvernement absolu; nous nous sommes précipités vers le contraire du gouvernement absolu, c'est-à-dire, vers la démocratie. La philosophie de la religion chrétienne était éminemment spiritualiste; nous avons adopté la philosophie matérialiste qui a eu son moment et son règne. L'art chrétien était spiritualiste et idéal, comme les croyances qu'il exprimait; l'art de nos jours s'est fait matérialiste avec David, et amoureux du réel et du laid un peu plus tard. La morale chrétienne était la morale du dévoûment, de l'abnégation, celle qui forme les grandes âmes, les

grands caractères ; la morale qui a suivi la victoire du scepticisme a été celle du plaisir et de l'intérêt. Tels ont été les fruits de ce premier mouvement de reconstruction qui, partant du vide, s'empare d'abord du contraire de ce qui a été et s'y attache avec une ardeur effrenée. Le résultat nécessaire d'un tel mouvement est de produire un système exagéré qui ne tarde pas à inspirer le dégoût et l'effroi ; et la raison en est extrêmement simple. Quand le scepticisme renverse une grande doctrine qui a gouverné pendant des siècles une portion notable de l'humanité, ce qui le frappe et ce qui amène sa victoire, ce sont les erreurs et les imperfections de cette doctrine. Mais le scepticisme ne s'arrête pas à ces erreurs et ne se borne pas à en demander la réforme ; concluant de la partie au tout, il déclare fausse la doctrine tout entière, et absurdes les générations qu'elle a gouvernées. De là cette illusion que la vérité se rencontre précisément dans le contraire de ce qu'on croyait. Mais il est impossible que l'humanité, pendant des siècles, ait obéi à des idées de tout point absurdes et fausses ; par cela seul qu'une doctrine a régné et gouverné pendant des siècles une portion notable de l'humanité, il s'ensuit au contraire, rigoureusement, qu'elle était aux trois quarts vraie ; car, si elle n'avait pas été aux trois quarts vraie, elle n'aurait ni obtenu ni conservé un tel ascendant. Se précipiter quand il s'agit de reconstruire, vers le contraire de ce qui était, c'est donc nécessairement tourner le dos à quelque chose qui avait beaucoup de vérité pour arriver à quelque chose qui n'en peut avoir

que très-peu. Les systêmes qui sortent de ce mouvement réactionnaire effréné, ne naissent donc pas viables, et ne peuvent tarder à succomber sous le bon sens de l'humanité. Aussi voyons-nous déjà mourir dans l'art, le règne du laid et de la forme matérielle que nous avons vu commencer. Aussi la littérature frénétique et dévergondée qui s'est fait jour à travers les règles renversées d'Aristote et de Boileau, peut-elle être considérée comme très-malade, et sur le point de finir. Il en est de même du mouvement qui, au sortir du régime politique précédent, nous a portés vers une démocratie extrême et sans limites; ce mouvement commence à être et très-sérieusement et très-sévèrement jugé par le sens commun qui en aperçoit les inconvéniens et les excès. Le règne du matérialisme a été court, et déjà dans les jeunes cœurs le spiritualisme l'a complètement détrôné; peut-être même ne trouverait-on pas sans peine dans la société actuelle des partisans de la morale du pur plaisir, telle que la professait la haute société de la fin du dernier siècle. De manière qu'il y a pour quelques-uns de ces mouvemens extrêmes et réactionaires mort accomplie, et pour les autres, signes de décadence.

La destinée de ces premiers systèmes n'est donc point de vivre et de durer : fruit d'une aveugle réaction contre le passé, ils sont aveugles et fanatiques comme elle. Or leur règne éphémère accompli, on retombe nécessairement, et nous sommes déjà retombés en partie dans un état d'incertitude pire que celui qui avait immédiatement suivi la victoire du scepticisme. Car à la

suite de cette victoire, il y avait vide, il est vrai, mais comme on n'avait pas encore essayé de retrouver la vérité, on ne doutait pas de sa force, et il semblait aisé de découvrir de nouvelles solutions aux questions qui n'en avaient plus. Mais quand le premier effort de la raison à la recherche de ces solutions a échoué, quand on l'a vu ne produire que des systèmes insensés, qu'il a fallu repousser, un doute s'élève sur la capacité de l'intelligence humaine à remplir cette grande tâche de retrouver les vérités perdues; et de là une incertitude plus profonde, un vide plus senti que celui qui a existé d'abord. Or, Messieurs, de ce vide et de cette incertitude naissent un certain nombre de phénomènes qui sont les plus saillans de l'époque dans laquelle nous vivons.

Vous avez pu remarquer que, quand vous vouliez vous entendre avec vous-même ou avec les autres sur ce qui est beau et sur ce qui est laid, sur ce qui est vrai et sur ce qui est faux, sur ce qui est bon et légitime et sur ce qui ne l'est pas, vous éprouviez de grandes difficultés; qu'en disputant sur ces questions toute opinion vous paraissait avoir ses probabilités comme elle trouvait ses représentans; et qu'il vous semblait à vous-même que le pour et le contre pouvaient être soutenus avec le même avantage.

Il ne faut pas croire, Messieurs, que ce soit là l'état normal de l'intelligence humaine, et que ce phénomène appartienne à toutes les époques. Il vient, Messieurs, de ce ce qu'il y a dans le tems présent absence de *criterium* en matière de vrai et de faux, de bien

et de mal, de beau et de laid. Tout principe ayant été détruit, toute règle fixe de jugement se trouve supprimée; et sans règle commune et reconnue de jugement, il est impossible de s'entendre avec soi-même et avec les autres, il est impossible d'arriver à une solution certaine en quoi que ce soit. Or, quand il en est ainsi, qu'arrive-t-il, Messieurs? C'est que chaque individu a le droit de croire ce qu'il veut et d'affirmer avec autorité ce qu'il lui plaît de penser. Au nom de quoi, en effet, pourrait-on contester ce qu'il avance? au nom d'une vérité supérieure reconnue? il n'y en a point; reste donc l'autorité individuelle de celui qui conteste, laquelle est égale à la sienne, et ne peut la juger. Ce tems-ci est donc le règne de l'individualisme, et de l'individualisme le plus exagéré et le plus complet. Or, le droit de chaque individu de penser ce qui lui plaît, engendrant naturellement une diversité infinie d'opinions qui se valent et qui ont tout autant d'autorité l'une que l'autre, il s'ensuit que cet état d'individualisme où nous sommes est en même tems un état d'anarchie intellectuelle complet. Ainsi, d'une part, autorité sans contrôle de l'individu puisqu'au-dessus de cette autorité il n'existe aucune croyance commune, aucun *criterium* de vérité admis, qui domine les intelligences, les rallie, et les gouverne; d'autre part, l'autorité propre de chaque individu étant égale à l'autorité de tout autre, diversité infinie d'opinions ayant toutes un droit égal à se dire et à se juger vraies; en deux mots individualisme et anarchie, voilà ce qui doit être et ce qui est; voilà où il était nécessaire et

inévitable que nous en vinssions, et ce que nous voyons autour de nous.

Une circonstance contribue encore à fortifier cette espèce de démocratie intellectuelle dont je viens de parler. Ce qui crée principalement l'inégalité des esprits c'est l'expérience, qui dépose dans l'intelligence des hommes qui ont beaucoup vécu, beaucoup vu, ou beaucoup étudié une somme plus considérable de faits et d'idées. Or, les époques semblables à la nôtre ont une tendance spéciale à faire méconnaître ce fait incontestable. Succédant à de longs siècles qui ont cru ce qui a été démontré faux, elles ont et elles doivent avoir un parfait mépris pour le passé; le passé est pour elles le symbole de l'erreur; jusqu'à elles on n'a rien su, on ne s'est douté de rien; toute la vérité est dans l'avenir, car elle est toute à trouver; donc on est d'autant plus loin d'elle qu'on appartient d'avantage au passé, et d'autant plus près, qu'on est plus voisin de l'avenir, qu'on est plus jeune. De là, Messieurs, un profond dédain pour l'expérience et pour l'âge qui est un des caractères de notre tems. Le jeune homme aujourd'hui se croit au moins l'égal de l'homme qui a beaucoup vécu, et long-tems avant de sortir du collége les enfans se savent et se déclarent égaux à leurs pères; et rien n'est plus rigoureux qu'une telle conséquence. Ainsi l'égalité des intelligences va jusque là, qu'un jugement de dix-huit ans a la même autorité qu'un de cinquante, et que la raison d'un pauvre ouvrier n'est pas moins compétente que celle d'un homme d'état qui a vieilli dans le maniment des

affaires, ou d'un savant blanchi par l'étude. Sans doute le bon sens qui a le privilége de vivre à côté des plus grandes aberrations de l'esprit humain, vient tempérer cette démocratie intellectuelle et mettre un frein aux conséquences logiques qui aspirent à en sortir; mais il n'en est pas une qui ne se montre, comme pour révéler à l'humanité la portée de ses opinions.

Ce n'est pas tout, Messieurs; la conviction que le passé s'est trompé conduisant au mépris de toute étude sérieuse des faits historiques, et celle qu'il n'y a pas de *criterium* de vérité engendrant le mépris de la réflexion, il en résulte cette ignorance profonde que nous voyons et qui compose avec la présomption les deux traits caractéristiques des intelligences de ce siècle. Et de là vient que, dans la plupart des productions de notre tems, on ne sait qu'admirer d'avantage ou de la prodigieuse fatuité avec laquelle les idées les plus usées ou les plus absurdes sont émises, ou de l'absence complète de toutes les connaissances positives qui pourraient autoriser tant de confiance. Et l'on serait tenté d'en vouloir aux individus, si l'on ne songeait pas que ce double défaut est une conséquence rigoureuse de l'individualisme et de l'anarchie intellectuelle qui nous travaillent, deux faits qui sont eux-mêmes la conséquence de la situation que je vous ai décrite, et qui est fatale dans le développement révolutionnaire au sein duquel nous vivons.

Des faits que je viens de vous signaler, résulte, Messieurs, l'affaiblissement universel des caractères. Personne n'a de caractère dans ce tems-ci, et par une très-bonne raison, c'est que des deux élémens dont le ca-

ractère se compose, une volonté ferme et des principes arrêtés, le second manque et rend le premier inutile. A quoi sert en effet une volonté ferme quand on n'a pas de principes arrêtés? c'est un instrument vigoureux, mais qui n'est d'aucun usage. Mettez cet instrument au service d'une conviction stable et profonde, il produira des miracles de décision, de dévouement, de constance et d'héroïsme; mais en nous qui n'avons aucune idée, aucune croyance fixe, et qui ne pouvons nous en faire; en nous qui n'avons d'autre guide que les caprices de notre autorité individuelle, et qui, fiers de cette indépendance, nous faisons un point d'honneur de prononcer par nous-mêmes dans tous les cas particuliers, que voulez-vous que produise la volonté? Contre toutes les idées absurdes, contre toutes les folles imaginations qui traversent la tête la plus sage, l'homme qui croit a une défense : fort de ses principes, il les applique, et, à l'épreuve de ce *criterium* uniforme les bizarreries, les chimères, les inconséquences s'évanouissent, et cela seul reste qui est conforme à ses convictions. Mais à nous, qui ne croyons à rien, ce *criterium* manque, et parce qu'il manque, nous ne pouvons rien juger, rien approuver, rien blâmer. Aussi, n'approuvons-nous, ni ne condamnons-nous rien; nous acceptons tout, et notre esprit tour-à-tour en proie aux idées les plus contraires, n'imprime aucune suite à nos résolutions, aucun plan à notre conduite, aucune dignité à notre caractère. Et cela, encore une fois, n'est pas une accusation, mais un fait; ce que le siècle doit

être, il l'est; je le peins et je l'explique, voilà tout.

L'amour du changement est une autre circonstance caractéristique de la situation intellectuelle où nous nous trouvons. L'amour, Messieurs, de quelque espèce qu'il soit, n'est autre chose que le besoin de ce qui nous manque; or, ce qui nous manque dans le moment présent, ce sont les vérités qui doivent renouveler l'individu et la société, et ce qui peut nous les donner, c'est l'avenir; donc, notre époque doit tourner les yeux avec espérance, avec amour vers l'avenir, et se laisser facilement entraîner à tout changement. Aussi, semblons-nous moins habiter le présent que l'avenir, et accueillons-nous avec enthousiasme, avec ivresse toute nouveauté, confondant ainsi ce qui est nouveau avec ce qui nous manque, et de ce que l'objet secret et inconnu de nos désirs est une chose nouvelle, en concluant aveuglément que toute chose nouvelle aura la propriété de les satisfaire.

De là, Messieurs, cette passion sans discernement pour les révolutions et les changemens, qui nous rend la dupe des ambitions ou des illusions du premier venu, et nous fait faire inutilement les frais de bouleversemens périodiques inutiles.

Car remarquez bien, Messieurs, que ce qu'il nous faut, ce n'est pas un changement matériel. Faites subir à notre société un aussi grand nombre de révolutions matérielles qu'il vous plaira, si ces révolutions matérielles ne lui donnent pas les idées qui lui manquent, elles la laisseront précisément où elle en est, et ne lui seront d'aucune utilité. Ce qui nous

manque, ce sont des solutions à une demi-douzaine de questions auxquelles le christianisme répondait, auxquelles plus rien ne répond maintenant; et rien n'est moins propre à donner ces solutions que les orages des rues et les renversemens de gouvernemens; car c'est par la réflexion que la vérité se trouve, et la réflexion exige la paix. Les révolutions matérielles sont bonnes quand elles viennent réaliser des vérités préalablement découvertes; mais, faire des révolutions matérielles quand les vérités après lesquelles une époque soupire sont encore à découvrir et pour les découvrir, c'est vouloir que la conséquence engendre le principe et que la fin vienne avant le moyen; c'est une pure absurdité.

C'est là, Messieurs, ce que le vulgaire n'aperçoit pas: l'illusion du pays est si grande qu'il considère tout changement comme devant lui donner cette chose inconnue et nouvelle dont l'absence le rend malheureux. Il se porte donc avec une aveugle ivresse au devant de toutes les révolutions, impatient de ce qui est, avide de ce qui n'est pas. Devant ce flot de l'inclination populaire, il n'y a pas d'institution qui puisse durer, il n'y a point de gouvernement qui puisse vivre. Et de là, Messieurs, la fragilité des popularités parmi nous. Qu'un homme nouveau apparaisse sur la scène politique, vous l'entourez de votre faveur, vous l'admirez, vous l'élevez. Et pourquoi? C'est que vous espérez que celui-là enfin va vous donner ce qui vous manque. Mais qu'arrive-t-il? C'est que n'ayant pas plus que vous les solutions que vous cherchez,

quinze jours après son élévation au pouvoir, vous le trouvez tout aussi vide que les autres, et toute sa popularité s'évanouit. Et voilà pourquoi dans ce siécle il suffit d'être au pouvoir pour devenir impopulaire. Il n'y a de popularité possible que pour ceux qui y aspirent, mais qui n'y sont pas encore; car ceux-là n'ont pas encore dit leur secret; le jour où ils sont en position de le dire, comme ils n'en ont aucun, l'ardente faveur qui les entourait se refroidit, car l'illusion qui les rendait grands est dissipée.

Voilà, Messieurs, ce qui rend si malheureux, de nos jours, cet être collectif qu'on appelle un gouvernement. Les peuples sont absolument comme les enfans qui, ayant un désir, pleurent et en veulent à leur nourrice tant qu'elle ne l'a pas deviné et contenté, l'objet de ce désir fût-il la lune, que la nourrice ne peut atteindre. Ainsi sont faits les peuples : ils sentent le malaise, les inquiétudes qui les tourmentent; mais ils ne se rendent compte ni de l'objet de ces inquiétudes, ni de la raison de ce malaise; et, alors, ils s'en prennent de leur mal à la forme de société sous laquelle ils vivent, et alors ils accusent les hommes qui les gouvernent de ce que l'objet mal démêlé qu'ils poursuivent, et qu'ils ont raison de poursuivre, ne leur est pas donné. C'est pourquoi, à la place des hommes qui régnent, ils veulent toujours d'autres hommes; à la place des formes établies, d'autres formes; à la place de l'ordre social et des lois existantes, un autre ordre social et d'autres lois; persuadés que la cause du mal étant dans le Gouvernement, dans les

lois, dans l'organisation de la société, en changeant tout cela, ils auront ce qu'ils désirent; et point du tout, quand ils ont tout changé, ils se sentent tout aussi malheureux et tout aussi mécontens qu'auparavant. C'est que ces changemens ne sont que des changemens matériels et nullement un changement moral, et que c'est à un changement moral que les âmes aspirent; c'est qu'aussi long-tems que les solutions des questions suprêmes, au nom desquelles seules on peut organiser la société d'une manière vraie et conforme aux besoins qui sont dans les esprits, ne seront pas trouvées, on tournera toujours dans le même cercle vicieux et dans la même impuissance.

D'où était venue cette organisation sociale, sapée depuis trois siècles, et renversée par notre révolution? des solutions données par le christianisme aux grandes questions humaines. Ces solutions, Messieurs, n'étaient pas négatives comme celles que nous proposent les grands hommes de notre époque; elles entraînaient en tout, dans la morale, dans l'art, dans la religion, dans la politique, des conséquences positives; il en découlait pour la société certaines institutions, certaines lois; pour le pouvoir, une certaine organisation et une certaine forme; tout un ordre social et politique était implicitement contenu, et vivait en germe dans les solutions chrétiennes; cet ordre devait en sortir, et en est historiquement sorti. Aujourd'hui, cet ordre est détruit, et, pour en créer un autre, il faut un nouveau germe, c'est-à-dire de nouvelles solutions aux questions suprêmes que le christianisme avait résolues.

Telles sont ces questions, qu'il faut absolument que les nations comme les individus y aient une réponse, pour organiser leur vie et se créer un système de conduite. Comment voulez-vous que des gens qui ne savent ni comment ni à quelles fins ils sont sur la terre, sachent ce qu'ils ont à faire de la vie? et comment voulez-vous que, ne sachant ce qu'ils ont à faire de la vie, ils sachent cependant comment ils doivent constituer, organiser, régler la société? Quand on ignore la destinée de l'homme, on ignore celle de la société; quand on ignore la destinée de la société, on ne peut l'organiser. La solution du problème politique est donc dans une foi morale et religieuse. Cette foi nous manque : et, tant qu'elle ne sera pas trouvée, toutes les révolutions matérielles imaginables ne pourront rien pour la société.

Voilà, Messieurs, ce que ne saurait trop méditer quiconque veut se faire une idée juste et nette de la situation où nous sommes : tout le secret de cette situation est là, et n'est pas ailleurs. Mais, comme le peuple ne le sait pas, on exploite son aveuglement, et on tire parti de tous les nobles instincts qu'il ressent. Ce vide dont il a conscience et qu'il a soif de combler et que personne ne peut combler, vingt empiriques se vantent tous les matins de posséder le secret de le remplir, ne mettant qu'une condition à l'application de leur recette, c'est qu'on leur donne le pouvoir. Pour qui sait de quoi il s'agit, il est évident que tout au moins ils s'abusent; mais comme ils donnent un nom à ce qui nous manque, qu'ils l'appellent *république*, *suffrage*

naturel, *légitime*, ce mot nous séduit, et nous le prenons pour une chose, et nous nous passionnons pour ce topique inconnu, et nous ne nous désenchantons que quand l'expérience nous a montré que ce mot était vide et ne couvrait rien. Et c'est ainsi que, baptisant tour-à-tour de noms différens l'objet inconnu de nos vœux, on nous passionne tour-à-tour pour une foule de choses qui sont impuissantes à les satisfaire, et qui, une fois conquises, nous laissent tout aussi mécontens qu'auparavant. C'est là le secret des continuels désappointemens qu'ont éprouvé depuis quarante années, parmi nous, les amis des libertés publiques. Chacune de ces libertés nous a paru tour-à-tour le bien après lequel nous soupirions, et son absence la cause de tous nos maux. Et cependant, nous les avons conquises ces libertés, et nous n'en sommes pas plus avancés, et le lendemain de chaque révolution, nous nous hâtons de rédiger le vague programme de la suivante. C'est que nous nous méprenons; c'est que chacune de ces libertés que nous avons tant désirées, c'est que la liberté elle-même n'est pas et ne saurait être le but où une société comme la nôtre aspire. Une société libre a cet avantage qu'un maître ne peut pas la détourner de sa fin à elle, pour lui imposer la sienne à lui; une société libre a cet autre avantage, d'être plus propre qu'une autre à trouver sa véritable fin et à l'atteindre; parmi ce qu'on appelle les libertés publiques, il n'y en a pas une qui ne soit bonne à ce double titre; mais il n'y en a pas une qui puisse l'être à un autre. Toute liberté est pour un peuple un moyen d'at-

ler à sa fin, et surtout une garantie qu'on ne l'empêchera pas d'y aller; aucune ne fait partie de cette fin elle-même; et il en est exactement de l'ordre comme de la liberté : la fin d'une société est également étrangère et supérieure à ces deux choses.

En doutez-vous, Messieurs? Prenez l'une après l'autre toutes nos libertés, et voyez si elles sont autre chose que des garanties et des moyens. Nous nous sommes enflammés d'une ardente passion pour l'élection populaire, et, après bien des efforts, nous avons réussi à la conquérir : une notable partie des citoyens intervient aujourd'hui de cette manière dans la nomination aux fonctions publiques les plus importantes. Or, Messieurs, quand vous rassemblez ainsi à grands frais les citoyens pour élire au commandement de la milice nationale, aux conseils municipaux, aux conseils de département, à la chambre des députés, savez-vous ce que vous faites? Deux choses, Messieurs. D'une part, vous vous donnez une garantie que personne ne substituera ses intérêts à ceux du pays, et n'empêchera la nation d'aller à sa fin à elle; d'autre part, vous demandez implicitement à ces citoyens réunis de découvrir et de dire quelle est cette fin c'est-à-dire ce qui vous manque, ou d'envoyer aux différens conseils du pays des hommes qui la déterminent, ou qui tout au moins choisissent parmi eux et portent au pouvoir d'autres hommes qui la sachent. Voilà l'explication de cet amour extrême de l'élection, que nous ressentons. Or, de ces deux résultats, l'un négatif, l'autre positif, l'élection atteint le premier : elle empêche qu'on ne détourne le pays de sa fin; mais,

quant à la découverte de cette fin elle-même, si les électeurs ne la connaissent point, si les élus l'ignorent, et si les élus de ces élus ne s'en doutent pas, il est évident que ce qui nous manque continuera de nous manquer, et qu'ainsi la liberté électorale n'entrait pour rien dans ce qui nous manquait. Il en est de même de la liberté de la presse et de toutes les libertés. De manière que si vous vous passionnez outre mesure pour telle ou telle forme, pour telle ou telle institution, vous imaginant que là est le remède au mal qui vous tourmente, vous vous méprenez étrangement. Ces institutions, ces formes ne sont que des garanties contre ce qui pourrait empêcher la révolution morale, qui seule peut le guérir, et peut-être aussi des moyens de hâter cette révolution; je dis peut-être, car, quel que soit mon estime pour l'esprit de tout le monde, je pense que cet esprit, qui est le sens commun, est moins propre à découvrir la vérité qu'à la reconnaître quand on la lui montre; et, de toutes les vérités qui ont influé sur les destinées de l'espèce humaine, je n'en sache pas une qui soit sortie de l'instinct des masses; toutes ont été la découverte des hommes d'élite, et le fruit de la méditation solitaire des penseurs. Mais, une fois mises en lumière, c'est l'adoption des masses qui les a consacrées, et elle n'a manqué à aucune.

« Ce que je viens de vous dire, Messieurs, sur notre situation présente, indique d'une manière suffisamment claire la conduite que doit se prescrire, dans l'intérêt de sa dignité et dans celui de son pays, tout homme sérieux et sage, à l'époque où nous vivons.

La première chose à faire, Messieurs, c'est de se calmer soi-même et de se dérober à ces rêves chimériques dont les masses se repaissent, et par là, à cette ivresse fougueuse et à ces tentatives insensées qui en sont la conséquence. Or, pour y parvenir, il suffit de parfaitement comprendre ce que je viens d'essayer de vous rendre clair, je veux dire d'une part, la loi nécessaire de toute révolution, et de l'autre, le point précis où en est celle au sein de laquelle nous sommes nés. En ne voyant dans ce qui nous arrive que les phases nécessaires d'une loi de l'humanité qui s'accomplit, nous serons moins disposés à nous laisser aller à ces frayeurs et à ces espérances passionnées, à ces enthousiasmes et à ces haines furieuses que nous inspirent tous les petits partis et tous les petits évenemens qui surgissent chaque jour autour de nous et auxquels, quand on ne les regarde pas de cette hauteur, on attache une importance exagérée. En embrassant l'ensemble de l'immense révolution qui travaille l'Europe depuis trois cents ans, en voyant d'où elle est partie et où elle va, ce qui est fait et ce qui reste à faire, comment et avec quelle lenteur ce qui est fait s'est accompli, comment et à quelle condition ce qui reste à faire peut s'accomplir, en comprenant bien surtout la véritable nature de cette révolution et par là sa véritable fin, bien des faits qui semblent très-importans deviennent misérables, bien d'autres que l'on remarque à peine deviennent graves; chaque chose, en un mot, reprend sa véritable valeur, et les illusions comme les passions qui troublent l'âme,

perdent de leur force, si elles ne se dissipent pas entièrement.

Pour ceux qui veulent dès demain, et qui demandent tous les matins au pouvoir et à la loi ce qui nous manque et ce qu'il n'est au pouvoir de personne de nous donner, ce quelque chose d'inconnu, caché dans l'avenir, objet mystérieux, programme indéchiffrable de tous les mouvemens qui nous agitent, et que je définis, moi, un nouveau système de croyances sur les grandes et éternelles questions qui intéressent l'humanité, l'intelligence de cette grande révolution et la vue nette du point précis où elle est parvenue, sont bien propres à modérer leur impatience.. Car quand on comprend de quel résultat il s'agit, on comprend aussi qu'un tel résultat ne s'improvise pas, qu'il ne peut être que le fruit d'un long travail, lentement accompli, et qu'il ne dépend ni des institutions, ni des lois, ni de la volonté des hommes de le produire avant le tems. L'histoire est aussi là pour témoigner combien sont lentes ces sortes de révolutions. Un travail tout pareil à celui que nous subissons aujourd'hui s'est opéré en Grèce avant la naissance du Christianisme qui en a été le dénoûment. Le scepticisme a commencé en Grèce au moins six cents ans avant Jésus-Christ ; car, à l'époque de Thalès, les esprits éclairés commençaient à ne plus croire à la religion régnante, et deux cents ans plus tard, au tems de Socrate, il est probable que, parmi les citoyens qui exerçaient les droits politiques dans la république d'Athènes, il n'en restait guère que l'incrédulité n'eût gagnés. Si Socrate fut

condamné à cette époque pour avoir attaqué la religion, le jugement fut dicté par des motifs politiques, et nous voyons aujourd'hui, dans un pays voisin du nôtre, un exemple tout pareil de cette alliance de l'incrédulité privée et du respect politique. Or, si quatre cents ans avant Jésus-Christ, la vérité ancienne était détruite en Grèce, et si la philosophie commençait déjà à chercher la vérité nouvelle, on n'ignore pas que l'humanité attendit encore quatre cents ans avant qu'aucune croyance positive se formulât. On sait, de plus, que l'établissement du christianisme dans les masses ne date pas de la naissance de Jésus-Christ, qu'il n'y a pénétré que peu à peu, et par un progrès qui a rempli plusieurs siècles; de manière qu'en prenant bien la mesure de cette révolution, on trouve que l'esprit humain a employé près de mille ans à passer du dogme payen au dogme chrétien. A Dieu ne plaise que je prétende, Messieurs, qu'avec les forces immenses que l'esprit humain a acquises depuis dix-huit siècles, il doive mettre la même lenteur à accomplir aujourd'hui l'œuvre qu'il a commencée; loin de moi surtout la pensée que la révolution qui nous travaille doive aboutir à une rénovation d'opinions aussi complète; le fond du christianisme est trop vrai pour que cette grande religion disparaisse, comme l'a fait le paganisme; sa destruction est un rêve du 18e siècle, qui ne se réalisera pas; mais nul doute qu'elle ne doive subir une épuration, et recevoir une forme nouvelle et des additions notables; autrement, la révolte qu'elle a excitée, l'incrédulité présente, et ce long travail de l'humanité chrétienne, qui date du 15e siècle, n'au-

raient pas de sens, ce qui est impossible. Or, Messieurs, à le bien prendre, nous ne sommes en révolution sérieuse que depuis trois cents ans. Donc, il ne faut pas s'imaginer que nous devions arriver demain au terme de cette révolution, ni s'étonner que la première période de l'époque révolutionnaire venant récemment de s'achever, nous ne soyons pas encore au terme de la seconde. Il est très-possible qu'avant que les croyances de l'avenir se soient formulées et implantées dans les masses, et leur aient rendu le *credo* après lequel elles aspirent, il s'écoule encore bien des générations, et que pendant ce tems, nous ne demeurions dans la situation où se trouva le monde ancien aux époques analogues, c'est-à-dire dans cette anarchie intellectuelle et morale que nous décrivions tout-à-l'heure et qui ne peut finir qu'avec une foi nouvelle. Ce qui a guéri une première fois l'humanité, Messieurs, c'est le christianisme, et il l'a guérie moralement, avant de la guérir matériellement; car le remède moral est le principe, le remède matériel la conséquence. Notre guérison à nous s'opérera de la même manière: des vérités d'abord, une réformation sociale conséquente à ces vérités ensuite. Voilà la loi. Or, aujourd'hui, il n'y a pas encore l'ombre d'un symptôme de l'apparition des solutions nouvelles. Nous sommes donc encore bien loin du dénoûment. Les journaux qui, tous les matins, prêchent un meilleur ordre de choses, ne définissent pas ce meilleur ordre, ils disent bien que ce qui est, ne suffit pas; mais ils ne disent pas ce qu'il faut mettre à la place; c'est qu'ils l'ignorent; c'est

qu'ils présentent comme le peuple des vérités, sans les savoir plus que lui. Ils seraient dans le vrai, s'ils savaient qu'ils ne les savent pas ; ils le seraient encore plus, s'ils comprenaient qu'ils ne peuvent pas les savoir.

Voilà, Messieurs, le moyen d'avoir l'esprit calme dans cette époque de fièvre et d'agitation. Mais ce n'est pas assez de calmer son intelligence, il faut encore se conduire. A cet égard, il serait digne de nous de reproduire l'exemple que donnèrent au monde, à une époque parallèle, les seuls hommes dont le nom ait survécu et soit resté respectable aux âges suivans dans la décadence des croyances anciennes. Evoquant, au milieu de la corruption et de l'anarchie universelle, les principes impérissables et toujours visibles de la morale, ces hommes, qui furent les Stoïciens, se firent une loi personnelle quand toutes les lois communes s'en allaient, et, s'enveloppant dans leur vertu, traversèrent sans tache l'époque la plus souillée de l'histoire. Il suffit de citer Marc Aurèle, Epictète, et leurs illustres amis, pour montrer qu'il n'y a point de tems si funeste où il ne reste aux individus le pouvoir de sauver leur conduite et leur caractère du naufrage universel. Nous le pouvons donc, Messieurs, dans des tems infiniment meilleurs, et avec les lumières du christianisme et d'une philosophie épurée pour flambeau. Il n'est personne qui, en cherchant sérieusement ce qui est bien et ce qui est mal, ne puisse purifier son intelligence et son âme de ce flot d'idées fausses, immorales, bizarres, qu'une licence incroyable

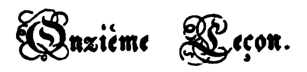
d'esprit encore plus que de cœur, verse aujourd'hui sur la société, par la triple voie des journaux, du théâtre et des livres. Il n'est personne qui, en interrogeant son bon sens et son cœur, ne puisse se tracer à soi-même un plan de conduite conforme aux maximes les plus pures de la morale, et qui ne puisse, par une volonté forte, y demeurer fidèle, et le réaliser. Voilà, Messieurs, ce qui est possible à chacun de nous; et si nous le pouvons, nous le devons. Nul n'est excusable de ne pas sauver sa raison et son caractère, dans un tems comme celui-ci; car, s'il y a dans les circonstances sociales au milieu desquelles nous nous trouvons, des excuses pour ceux qui laissent l'une s'égarer et l'autre se corrompre, ces excuses ne les absolvent pas; car c'est précisément pour de telles circonstances que Dieu nous a donné une raison pour juger, et une volonté pour vouloir.

Quant à la patrie, Messieurs, à cette patrie qui doit être après notre dignité personnelle, le premier objet de notre souci, il y a aussi pour tous, en ce tems-ci, une manière de lui être utile; et ce moyen, c'est de faire comprendre le plus possible à tous ses enfans et la véritable situation où elle se trouve, et les raisons de cette situation; c'est de leur expliquer à tous le secret de leur mal, la nature du bien auquel ils aspirent, et les moyens faux et les moyens vrais d'y arriver. Car c'est là, à ma connaissance, le seul principe d'ordre et de calme qui puisse être jeté au milieu de la société, quand la société est incrédule. Il faut donc éclairer les masses, Messieurs;

jamais les lumières ne leur furent plus nécessaires, jamais elles n'eurent plus besoin de discernement. Quand la société vit sous l'empire de croyances établies, le catéchisme neutralise les effets de l'ignorance. Mais quand les intelligences vides, sont ouvertes sans défense à toutes les idées bonnes et mauvaises, salutaires et funestes, alors il n'y a qu'un moyen de salut pour les peuples, ce sont les lumières, c'est, dans chaque citoyen, le discernement de ses vrais intérêts et de la vraie situation du pays. Tout homme qui comprend son tems a donc une mission patriotique à remplir aujourd'hui ; c'est de le faire comprendre aux autres, c'est de calmer par là le pays comme il s'est calmé lui-même. Quand on comprend bien les circonstances d'un état dans lequel on se trouve, on ne s'en effraie pas ; quand on a cessé de s'en effrayer, on songe à soi, on se fait un plan de conduite, on travaille, on vit; mais si vous croyez tous les matins que vous allez faire naufrage, que vous touchez à une catastrophe, alors vous ne songez plus à vous, vous vous laissez aller au flot des circonstances, il n'y a plus de paix, de travail, de réflexion, de plan de conduite, de développement de caractère; vous n'êtes plus qu'une feuille, qui est emportée avec les autres par le vent qui souffle et qui passe.

Est-il nécessaire d'ajouter que les révolutions matérielles ne pouvant rien pour le but auquel tend la société et produisant toujours beaucoup de désordre et de mal, loin qu'il soit d'un homme éclairé et d'un bon citoyen de les provoquer, il est au contraire

du devoir de l'un et de l'autre de prévenir autant qu'il est en eux ce mal inutile. Je le répète, quand une révolution matérielle a pour objet de réaliser une révolution morale, non seulement alors elle est nécessaire, mais elle est raisonnable et bonne. Mais quand la nouvelle organisation morale que poursuit la société, loin d'être généralement comprise et populairement établie dans l'intelligence des masses, n'est pas même entrevue par ceux qui se portent pour les avant-coureurs de la civilisation, alors une révolution ne peut être qu'un mal matériel sans compensation, et tout ami du pays doit refuser son concours à une telle entreprise. Ceci, Messieurs, n'est point une prédication; ceci est tout uniment la conséquence claire de la vue que je viens de vous soumettre et sur les lois de l'humanité en matière de révolution, et sur la situation où nous nous trouvons. Ce n'est d'ailleurs pas par vous que l'indépendance et la franchise de mes paroles peuvent être soupçonnées; j'ose croire que vous ne douterez jamais ni de l'une ni de l'autre.



DES SYSTÈMES QUI MÉCONNAISSENT OU QUI DÉFIGURENT LA LOI OBLIGATOIRE.

SYSTÈME ÉGOISTE. — HOBBES.

MESSIEURS,

Les systèmes dont je vous ai entretenus jusqu'à présent, ne s'occupent point de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas pour l'homme une loi obligatoire. Cette question n'est pas même présente à la pensée de leurs auteurs : ils en agitent d'autres, et c'est en résolvant d'une certaine manière ces questions étrangères en apparence au problème moral, qu'ils arrivent implicitement à nier l'existence d'une loi obligatoire dans la nature humaine.

Tels ne sont point les systèmes dont je vais désormais vous entretenir ; ceux-ci sont de véritables systèmes moraux, et c'est en examinant s'il existe pour l'homme une règle de conduite et quelle est cette règle, qu'ils aboutissent aux mêmes résultats que les systèmes précédens. Mais il n'y arrivent pas tous de la même ma-

toute action est l'amour ou le désir du plaisir. De même donc que Hobbes a dit que la fin dernière de toute action était le *bien-être*, Hobbes a dû dire que le motif universel des actions et de la conduite humaine était le désir du bien-être.

Ainsi, fin dernière de toute action, et par conséquent de l'homme, le *bien-être ;* motif universel de toute action, et par conséquent de toute conduite humaine, l'amour du bien-être : voilà en quatre mots le système moral de Hobbes ; telle est l'opinion qu'il accepte et qu'il professe sur la loi de nos déterminations.

Ce principe posé, Hobbes en déduit avec cette rigueur de logique qui l'a rendu si justement célèbre, une série de conséquences qu'il me reste maintenant à vous exposer. Parmi ces conséquences, les unes sont métaphysiques et plus immédiates ; les autres sont plus éloignées et atteignent la pratique morale et le droit politique.

S'il est vrai, Messieurs, que la seule raison qui puisse déterminer l'homme à faire une action et à rechercher un objet, soit le plaisir qui suivra l'accomplissement de l'une et la possession de l'autre, il s'en suit rigoureusement que la condition de toute détermination est la conception préalable du plaisir qui suivra l'action ou accompagnera la possession de l'objet dont il s'agit. Le motif universel de nos actions, dans le système de Hobbes, ne peut donc agir sans une conception préalable de la raison, qui atteigne les suites sensibles de l'action et celles de la possession.

Voilà à quelles conditions il peut agir ; sans cette condition, il en est incapable.

La seconde conséquence immédiate des mêmes principes est, que toute action et tout objet restent indifférens pour nous tant que cette conception dont nous venons de parler n'a pas eu lieu ; car, en quoi peut consister, dans le système de Hobbes, la bonté ou la méchanceté d'une action ou d'un objet? uniquement dans la propriété qu'ils ont de produire du plaisir ou de la douleur ; il faut donc avoir découvert cette propriété pour qualifier l'une ou l'autre. Le principe unique de la qualification des actes et des choses est donc dans l'existence ou la non-existence en elles de cette propriété.

Si nous ne pouvons désirer ou repousser une action, désirer ou fuir un objet qu'à ce seul titre, que cette action ou cet objet nous paraissent capables de produire de la douleur ou du plaisir, il s'ensuit, en troisième lieu, qu'il n'y a pas en nous plusieurs passions mais une seule, et que cette unique passion est l'amour du bien-être personnel, de notre plaisir, de notre bonheur à nous. Toutes les passions que nous distinguons en nous ne peuvent donc différer entr'elles qu'extérieurement, c'est-à-dire par les objets matériels qui les excitent ; au fond, toutes ces passions ne sont et ne peuvent être que des transformations de la seule et unique passion qui puisse exister en nous et qui est l'amour et le désir du bien-être personnel. Aussi Hobbes n'a-t-il rien épargné pour ramener toutes les passions humaines à cette unique passion, ce qui l'a

conduit à donner de quelques-unes de nos passions des définitions qui semblent extraordinaires, mais qui, toutes bizarres qu'elles sont, étaient les seules qui fussent compatibles avec son système.

C'est un mouvement du cœur humain d'honorer Dieu, et ce mouvement, certaines personnes aussi peuvent l'exciter en nous. Qu'est-ce que *honorer* pour Hobbes? C'est concevoir la supériorité de puissance de la personne que l'on honore. Certaines personnes au contraire, excitent en nous le sentiment du ridicule. En quoi consiste ce sentiment selon Hobbes? Dans la conception de notre supériorité sur la personne dont nous rions. Le phénomène de l'amour se reproduit à chaque instant et sous mille formes dans les relations sociales; la mère aime son enfant, l'enfant sa mère, l'amant sa maîtresse, l'ami son ami. Qu'est-ce qu'aimer dans les idées de Hobbes? C'est concevoir l'utilité dont la personne aimée peut nous être. Ainsi, l'adoration muette d'une mère penchée sur le berceau de son enfant, c'est la prévision de l'utilité dont pourra lui être un jour cet enfant. Qu'est-ce qu'avoir pitié? C'est imaginer un malheur qui peut nous arriver, en contemplant ce malheur dans un autre. Etre bienveillant, charitable, bon pour quelqu'un, qu'est-ce encore? C'est avoir en soi le sentiment d'une puissance assez grande pour faire, non-seulement notre propre bonheur, mais le bonheur d'autrui. Vous voyez avec quel effort et en même tems avec quelle conséquence Hobbes ramène à l'égoïsme toutes les passions, celles-là mêmes qui semblent les plus désintéressées et les plus étrangères

à la recherche de notre bonheur individuel. Aussi bien il le fallait ; car s'il eût admis un autre sentiment en nous que l'amour du bien-être, tout son système s'écroulait.

Quel est dans un tel systeme le premier et le plus grand des biens? C'est assurément la conservation de l'individu ; car la condition pour être heureux, c'est d'abord d'être, et pour qui n'est plus, il n'y a plus de plaisir possible ; le plus grand des maux c'est donc la mort ; ainsi ce que nous devons rechercher avant tout, dans l'intérêt de notre plus grand bonheur, c'est notre conservation, et éviter par-dessus tout, c'est la mort.

Toutes ces conséquences sortent naturellement du principe adopté par Hobbes ; mais elles ne sont encore que théoriques. Arrivons à celles qui touchent à la conduite et à la pratique de la vie.

Admettez que l'homme soit fait comme Hobbes l'imagine, placez comme lui le principe de toute détermination dans l'amour du bien-être, et supposez que toutes les actions humaines, profondément analysées, rappellent et confirment une telle doctrine, que s'en suivra-t-il? Il s'en suivra rigoureusement que tous les moyens qui conduiront à cette unique et véritable fin de l'homme seront, par cela même, légitimes et bons ; il s'en suivra, en d'autres termes, que l'homme a le droit de faire et de s'approprier par tous les moyens possibles tout ce qui peut contribuer à son bien-être. Une conduite légitime et conforme à la raison, se reconnaîtra donc à ce seul caractère qu'elle conduira l'individu au bien-être. Tout acte, tout moyen d'arriver à ce but est

donc bon, convenable, permis, par cela seul seul qu'il y conduit; la permission de tout faire pour arriver à son bien-être, tel est donc, selon Hobbes, le droit imprescriptible de tout individu, *le droit naturel* tout entier. Et il a raison de poser cette équation; car quelle différence peut-il y avoir entre l'idéal de la seule conduite bonne, légitime, conforme à la raison, et le droit naturel? aucune; en effet c'est précisément là ce que signifie cette expression dans toutes les langues.

Or, le bien-être, Messieurs, est éminemment individuel, et si le principe de toutes mes déterminations est le désir du bonheur, ce désir ne peut être celui du bonheur d'un autre, ce ne peut être que le désir du mien. Mais chacun entend à sa manière son bonheur ou son plaisir; chacun, d'un autre côté, est juge des meilleurs moyens à prendre pour le réaliser; toutes les constitutions ne sont pas semblables; tous les esprits ne voient pas de la même façon; chacun a donc sa manière d'entendre son bonheur, et chacun sa manière de le faire; le seul juge de ce qui est bon dans le but et de ce qui est bon dans les moyens, c'est donc l'individu lui-même et l'individu seul. De sorte que tout but, tout moyen sont bons, par cela seul que l'individu en a jugé ainsi. Il y a donc autant de droits naturels possibles que d'individus, ou, si vous l'aimez mieux, autant de conduites légitimes possibles qu'il y a d'hommes en ce monde, puisqu'il peut y avoir autant de manières de concevoir le bonheur et les moyens d'y parvenir, et que toutes ces manières sont également bonnes et le sont au même titre. Ainsi le droit naturel n'est pas un, il y en a

tout autant que d'individus. Ainsi les conduites les plus diverses et les plus opposées peuvent être également légitimes; il suffit qu'elles soient pour un individu des manières d'entendre la recherche de son bien-être, et ce bien-être lui-même. L'individu est tout; son jugement est souverain; il constitue le bien et le mal; il crée le droit, et le défait après l'avoir créé.

Telles sont, pour la conduite individuelle, les conséquences du principe moral posé par Hobbes. En voici les conséquences politiques; elles ne sont pas moins rigoureuses. Si chaque individu a droit de faire tout ce qu'il juge nécessaire pour atteindre à ce qu'il a jugé bon, et si personne n'a le mot à dire ni sur la manière dont il entend son bien, ni sur les moyens qu'il prend pour y arriver, il s'ensuit rigoureusement que chacun a naturellement droit à toutes choses, ou, en d'autres termes, que le droit de chaque individu s'étend à toutes choses. En effet, de toutes les choses qui existent, concevez-en une qui puisse n'être pas comprise dans l'idée qu'un individu peut se former de son bien, ou dans celle qu'il peut se faire des moyens d'y arriver? évidemment, il n'y en a pas une seule qui ne puisse y être comprise. Or, par cela seul, cet individu a droit sur cette chose. Donc, dans l'état de nature, le droit naturel de chaque individu s'étend à tout, sans exception.

Mais si chacun a droit à toutes choses, il doit nécessairement s'en suivre des collisions entre ces différens droits. Et, en effet, si je juge qu'il est utile à

mon bonheur de posséder telle chose ou de faire tel acte, mon voisin aussi a tout-à-fait le droit de juger que cette même chose est nécessaire au sien, que ce même acte lui est contraire. De là entre nous une collision inévitable. Le droit de chacun à toutes choses engendre donc nécessairement la collision de tous avec chacun, c'est-à-dire la guerre entre tous les individus; du droit naturel de Hobbes, dérive donc un état naturel qui est la guerre. De là cet axiôme célèbre dans la philosophie de Hobbes : *la guerre est l'état de nature*; et cette guerre n'est ni partielle ni accidentelle, c'est une guerre sans relâche, une guerre de chacun contre tous et de tous contre chacun.

Dans le système du bonheur, cet état de guerre est comme Hobbes l'a parfaitement vu le plus malheureux ou le pire de tous les états possibles; car, qu'est-ce qui est bon dans le système de Hobbes? c'est ce qui rend heureux; or, que peut-il y avoir de pire qu'un état dont le caractère propre est d'exposer à chaque instant chaque individu aux forces réunies de tous les autres? il est évident que l'individu dans un tel état doit être tôt ou tard écrasé, et en attendant, continuellement contrarié dans son bonheur; aucun autre ne compromet davantage son bonheur de tous les jours, aucun autre ne menace davantage sa conservation, c'est-à-dire, le plus grand des biens parce qu'il est la condition de tous les autres. L'état de guerre est donc le pire de tous si le système de Hobbes est vrai, et pourtant cet état est l'état naturel. De là cette conséquence tirée audacieusement par Hobbes que la paix

à tout prix, la paix quelles qu'en soient les conditions, est préférable à cet état de nature, à cet état de guerre. Or, la paix est le résultat de la société, et c'est la société qui l'établit et qui abolit l'état de guerre, condition naturelle et primitive de l'humanité.

Qu'est-ce que la société pour Hobbes? La société est tout entière dans ce qui la constitue, et ce qui la constitue, c'est l'existence, au milieu d'une collection d'individus, d'une force assez grande pour réprimer entre ces individus l'état de guerre.

Voilà dans le système de Hobbes la définition rigoureuse de la société; il ne voit dans la société que cela. Quelle est la fin de la société? c'est la répression de l'état de guerre. Quelle est l'origine de la société? c'est le malheur de l'état naturel. Toutefois Hobbes consent à reconnaître deux modes de formation, ou deux origines possibles de la société. La première est le contrat, et ce contrat a lieu lorsque différens individus humains, appréciant les inconvéniens de l'état de nature et le jugeant le pire de tous, conviennent d'ériger une force supérieure à celle de tous les individus et capable de l'écraser, afin de supprimer par ce moyen l'état de guerre et d'y substituer l'état de paix. Les sociétés ainsi formées doivent leur origine à un contrat. Mais ce mode n'est pas le seul. Il suffit qu'un homme, par force ou par ruse, réussisse à établir sur une collection d'hommes son autorité et sache la maintenir, pour qu'une société soit aussi constituée. Dans ce cas elle dérive du droit du plus fort, et n'en vaut pas moins pour cela; car le seul caractère assigné par Hobbes au

fait de société étant l'existence d'un pouvoir assez fort pour supprimer entre plusieurs individus l'état de guerre, pourvu que ce fait existe, la société existe aussi, et comme le droit du plus fort l'engendre tout aussi pleinement qu'un contrat, la société sort aussi entière de la première de ces sources que dans la seconde. Hobbes reconnaît de plus qu'elle en sort tout aussi légitime. Et en effet, qu'est-ce qui est légitime dans la doctrine de Hobbes? c'est le plus grand bien de chaque individu ou son plus grand bonheur. Or, il a été démontré que l'état de guerre ou de nature était le plus mauvais pour chaque individu, et l'état de société le meilleur. Donc, pourvu que la société existe, de quelque manière qu'elle ait été formée, elle est légitime. La société établie par la conquête, par le droit du plus fort, est donc tout aussi légitime, tout aussi conforme aux vœux de la raison que la société fondée sur un contrat. Ces deux sociétés atteignent également le but de toute société, et c'est ce but seul qui rend la société légitime.

Quelle est maintenant la meilleure forme de la société, ou ce qui revient au même, du pouvoir qui la constitue? Hobbes n'hésite pas, c'est la plus forte; et quelle est la plus forte? c'est celle où le pouvoir est concentré dans une seule main, c'est la forme monarchique; la forme monarchique est donc la plus parfaite de toutes. Mais des différentes monarchies, quelle est la meilleure? c'est la plus forte; et quelle est la plus forte? la monarchie absolue. Donc, la monarchie absolue est la meilleure des formes so-

ciales; dernière et rigoureuse conséquence du système.

Sous quelque forme et à quelque titre que le pouvoir existe, ses droits et ses devoirs, ou, en d'autres termes, les choses qu'il peut et celles qu'il ne peut pas envers les membres de la société, ne varient point. Comme sa mission est d'écraser toute résistance particulière, comme il ne maintient l'état de paix qu'à la condition de détruire l'état de guerre, et que le principe de l'état de guerre est dans l'existence des forces individuelles, il s'ensuit que le droit et le devoir de tout gouvernement est l'oppression et l'anéantissement de ces forces particulières par tous les moyens possibles. Par conséquent, le pouvoir, quelles que soient sa forme et son origine, a le droit illimité de tout faire. Tout ce qu'il lui plaît de faire est bon par cela seul, car son pouvoir ne peut être limité qu'au profit des forces individuelles et de l'état de guerre, qu'aux dépens de l'état de paix. Toute limite est donc contraire à sa fin et à celle de la société; s'il en subissait, il répondrait moins au type idéal dont tout gouvernement doit se rapprocher autant que possible.

Quels sont, en présence d'un pouvoir ainsi conçu, les devoirs et les droits des sujets? Leurs droits, ils n'en ont point : leurs devoirs, c'est d'obéir à tout ce qu'il peut plaire au pouvoir d'ordonner, sans aucune exception. En effet, toute désobéissance au pouvoir tendrait à ressusciter les forces individuelles, serait un commencement de retour à l'état de guerre qui est le pire et par conséquent le plus illégitime de tous.

D'où vous voyez que, quoique le pouvoir puisse vouloir, les sujets ont le devoir d'obéir et n'ont aucun droit de résister.

Quelle est la seule faute possible du pouvoir dans la société ainsi conçue? C'est de faire des actes qui tendent à le renverser ou à l'affaiblir. Mais, alors même qu'il prend de fausses mesure, les sujets sont toujours tenus de les respecter et de s'y soumettre. Car, où est le mal des actes du pouvoir? dans l'affaiblissement de son autorité qui en résulte; or, la désobéissance des sujets augmenterait le mal; donc, les fautes du pouvoir ne peuvent jamais autoriser la désobéissance des sujets. Donc, les sujets ne peuvent en aucun cas avoir des droits contre le pouvoir. Tout droit de résister à un acte, même mal entendu, du pouvoir, serait un retour à l'état de nature, à l'état de guerre, le pire de tous.

Telle est la politique de Hobbes. Vous voyez qu'elle est une conséquence claire et nette de sa morale, laquelle est elle-même une conséquence rigoureuse de sa doctrine sur la fin de l'homme et sur le motif universel des actions humaines. Et sauf quelques objections que je ferai plus tard, le tissu de la déduction est irréprochable.

Tel est, en très-peu de mots, le célèbre système de Hobbes ; en voilà, je crois, l'exposition claire, exacte, rigoureuse. Maintenant il faut voir jusqu'à quel point cette doctrine est vraie, et si elle est fausse, quelle est la nature de l'erreur sur laquelle elle repose.

Je n'épuiserai pas dans cette séance toutes les obser-

vations que peut suggérer ce système, je me bornerai à l'examiner comme représentation du fait des déterminations humaines. En rapprochant l'image de la chose représentée, j'essaierai de montrer combien elle est inexacte, incomplète, et par conséquent fausse. C'est donc dans sa base même et dans son principe que je vais sonder la doctrine de Hobbes; car si le principe était vrai, il ne serait pas aisé de se refuser aux conséquences.

Dans l'analyse que je vous ai présentée des différens modes des déterminations humaines, je suis arrivé à ce résultat que l'homme se détermine de trois manières différentes, ou, en d'autres termes, qu'il peut être conduit à agir par trois espèces de motifs. J'ai distingué ces trois espèces de motifs, et je vous ai montré comment chacun de ces motifs constituait un mode précis et distinct de détermination.

De ces trois modes réels de détermination que l'observation constate dans l'âme humaine, vous voyez au premier coup d'œil que Hobbes en a méconnu deux. Cette inexactitude d'analyse est considérable en elle-même, et doit l'être bien davantage encore dans ses conséquences. Dès qu'au lieu de reconnaître aux actions humaines trois motifs possibles et distincts, on n'en reconnaît, on n'en adopte qu'un, il est inévitable qu'en partant de cette donnée incomplète, on arrive à des conséquences qui contredisent et renversent toutes les idées et toutes les croyances que l'expérience a déposées dans l'esprit de tous les hommes.

Et d'abord, Messieurs, Hobbes a confondu le motif égoïste qu'il accepte, avec le motif passionné ou instinctif qui précède en nous son apparition et qui en est parfaitement distinct. En effet, les tendances primitives de notre nature n'ont pas la même fin que l'intérêt bien entendu ultérieurement conçu par la raison. La fin propre et dernière de chaque tendance instinctive de notre nature est l'objet même auquel elle aspire. Ainsi, par cela seul que je suis intelligent, le besoin de connaître se développe en moi, et ce besoin me pousse à connaître sans qu'il soit nécessaire que ma raison ait calculé le résultat sensible de la connaissance et prévu que ce résultat doit être une sensation agréable? Cela est évident chez les enfans qui certainement ne sont point curieux par calcul, et quoique dans une foule de cas les hommes faits calculent, raisonnent, examinent avant d'agir, dans un plus grand nombre encore ils cèdent immédiatement aux instincts qui les poussent, et recherchent les objets pour eux-mêmes sans songer au plaisir qui suivra la possession. Pensez-vous, Messieurs, que l'homme qui aime la vérité et qui la cherche, ne l'aime et ne la cherche que pour le plaisir qui suit sa découverte, et que, quand il la poursuit, c'est qu'il a conçu d'avance et calculé qu'à la suite de la vérité découverte, il éprouverait un certain bonheur, un certain plaisir? Rien au monde n'est plus éloigné de la vérité des faits. Dans la plupart des cas, nous tendons aux fins vers lesquels nous poussent les instincts de notre nature, pour ces fins elles-mêmes; dans notre pensée, dans nos

intentions, ces fins sont le but même que nous poursuivons, le seul auquel nous songions, et le plaisir n'apparaît pas. Si cela est vrai dans l'homme fait, cela ne peut pas ne pas être dans l'enfant; et en effet, l'enfant ne calcule pas encore, ne prévoit pas encore les conséquences de ses actions; il est incapable de cette conception des suites sensibles d'un acte, indispensable cependant, pour que le plaisir soit la fin dernière et par conséquent la raison déterminante de l'action. Il y a plus : c'est que si nous n'obéissions aux tendances de notre nature que par la considération du plaisir qui suivra leur satisfaction, il serait impossible que nous agissions jamais. En effet, nous ne pouvons savoir si la satisfaction des tendances de notre nature nous procurera du plaisir qu'après les avoir satisfaites une première fois. Si donc la condition pour obéir à une tendance de notre nature était la conception du plaisir qui suivra sa satisfaction, jamais nous n'aurions cédé à une seule tendance de notre nature, et par conséquent, jamais nous n'aurions agi.

Enfin, Messieurs, le plaisir qui est la fin de l'égoïsme, implique des passions qui n'aient pas le plaisir pour fin. Car d'où vient le plaisir? de la satisfaction des tendances de notre nature; il faut donc que ces tendances existent préalablement pour que le plaisir soit possible. Nous n'éprouverions jamais le plaisir de la soif satisfaite, sans le besoin de la soif qui a l'eau pour objet. L'égoïsme est l'amour de tous ces plaisirs qui suivent la satisfaction de nos di-

verses passions et il est parfaitement distinct de chacune de ces passions qu'il présuppose et dont aucune n'a le plaisir pour objet.

Il y a donc contradiction à soutenir que toutes les fois que nous obéissons à une passion, c'est en vue du plaisir qui suivra cette satisfaction ; mais est-ce à dire que nous n'agissions jamais, que nous ne poursuivions jamais un objet en vue de ce plaisir? loin de là, car il est vrai, il est certain qu'ainsi s'accomplissent une foule de déterminations humaines. Mais de ce que de telles déterminations se produisent en nous, il ne s'en suit pas que des déterminations d'une autre nature ne s'y produisent pas également. Parmi ces déterminations étrangères à l'égoïsme se trouvent celles dont le caractère est d'émaner immédiatement d'une des tendances instinctives et primitives de notre nature, et d'avoir pour fin dernière l'objet même de cette tendance.

Il y a donc évidemment dans la pensée de Hobbes une première inexactitude qui consiste dans la confusion de deux modes distincts de détermination, le mode instinctif qui existe seul dans l'enfant et se reproduit à chaque moment dans l'homme fait, d'une part, et d'autre part le mode égoïste, celui qui a pour principe la vue du plaisir qui suivra l'accomplissement de l'acte ou la possession de l'objet. Il est donc bien évident que, quand même le motif moral n'existerait pas, il serait faux, complètement faux que l'unique fin de toutes nos actions fût la recherche du plaisir et la fuite de la douleur.

Mais indépendamment de cette confusion, le système

de Hobbes en implique une autre bien plus grave et non moins évidente ; c'est celle du motif moral et du motif égoïste. Car s'il est parfaitement vrai et parfaitement évident que, dans une foule de cas, nous cédons immédiatement et sans calcul aux instincts primitifs de notre nature, il n'est pas moins vrai et il est encore plus évident que, dans beaucoup d'autres, nous obéissons à un motif qui n'est ni le pur instinct de notre nature, ni le calcul de notre plaisir, mais qui est la vue de notre devoir.

Ce motif du devoir, Messieurs, agit plus ou moins chez les différens hommes, mais il n'en est pas un seul chez lequel il n'agisse quelquefois ; et si l'on croit communément qu'il joue un assez médiocre rôle dans la conduite, c'est que ce motif, ainsi que j'ai pris grand soin de vous le montrer, est tellement en harmonie, soit avec les instincts de notre nature, soit avec le calcul de notre plus grand intérêt, qu'il est rare qu'il agisse seul et sans le concours des deux autres. Ordinairement le motif moral agit de concert avec l'instinct et l'intérêt bien entendu ; et toutes les fois que cela arrive, ce qui se montre le plus dans la détermination ce n'est pas le devoir qui est une conception pure de notre raison, mais l'instinct, mais le calcul de notre intérêt bien entendu, deux faits qui, par leur nature, sont beaucoup plus apparens pour la conscience. Mais si vous voulez analyser vos résolutions les plus communes, les plus ordinaires, vous verrez que la vue de l'ordre, la considération de ce qui est bien en soi, y joue un rôle qui, pour être peu remarqué, n'en

est pas moins réel. Dans la plupart des circonstances, tout homme a honte d'agir d'une certaine façon, tout homme sent qu'il est beau d'agir d'une autre, et cette considération a beaucoup de poids dans les résolutions qui s'en suivent. Il est vrai qu'avant de céder à cette considération, nous avons coutume d'examiner ce qui nous en arrivera. Mais comme, en général, le parti le plus honorable est en même tems le plus sûr, le plus souvent chez les hommes de bon sens, cet examen fortifie au lieu de l'affaiblir l'impulsion du devoir, et, dans le cas contraire, ce qui est honnête balance du moins ce qui est utile, et souvent en triomphe. Vous voyez que je ne fais pas l'homme meilleur qu'il n'est, que je ne prête pas à ses déterminations habituelles une pureté morale exagérée; dans beaucoup de cas, sans doute, il y a mélange; mais il ne faut pas non plus nier ce mélange dans un autre sens, et lui substituer la domination exclusive des motifs instinctifs et intéressés. Ce qui est vrai c'est que, dans une foule de cas, le motif moral concourt dans nos déterminations, et que dans quelques-uns, il en est le seul principe. Donc un philosophe qui, après avoir supprimé le mode de détermination instinctif ou passionné, supprime en outre le mode de détermination moral, est doublement infidèle à la réalité de la nature humaine, Et s'il l'a mutile ainsi doublement, comment de données aussi fausses pourrait-t-il conclure un principe de morale qui ne fut pas extrêmement inexact et faux? Appliquez donc maintenant à un tel principe la logique rigoureuse de Hobbes, nécessairement il en sortira ce

qui en est sorti, des conséquences qui bouleverseront toutes les idées communes.

Mais l'infidélité psychologique de Hobbes ne s'arrête pas là; admettez son hypothèse, consentez à considérer avec lui le motif égoïste comme le principe universel de toutes nos déterminations, je soutiens que, dans ce cercle même, Hobbes a été incomplet; je soutiens que ce mode de détermination même, il l'a défiguré et mutilé; je prétends, en d'autres termes, que l'égoïsme de Hobbes n'est pas le véritable égoïsme, l'égoïsme tout entier et tel que Dieu la fait.

Je vous rappellerai, Messieurs, une observation que je vous ai présentée dans l'analyse des faits moraux de la nature humaine; c'est qu'il y a dans l'intérêt bien entendu deux choses, d'abord la vue de notre bien, puis la vue du plaisir qui suit en nous la production de notre bien. Ces deux élémens très-distincts et que j'ai pris soin de démêler, existent l'un et l'autre dans l'idée que nous nous formons de notre intérêt bien entendu.

De ces deux élémens Hobbes en recueille un et néglige l'autre, en sorte qu'après avoir erigé l'égoïsme en motif universel de nos déterminations, il partage ce motif, et de ses deux moitiés rejette la principale et la meilleure, et ne conserve que la moindre, celle qui n'est que la suite, la conséquence, l'appendice de l'autre. En effet, Messieurs, quand notre raison s'éveillant en nous après les longues années de l'enfance, commence à se demander en quoi consiste notre bien et quelle doit être la fin de notre conduite, ce qu'elle remarque d'a-

bord c'est que notre nature se dirige instinctivement vers certains buts, quelle ne peut atteindre sans plaisir ni manquer sans douleur. Ce double phénomène du plaisir et de la douleur, affectant notre sensibilité, est par cette raison l'élément qui la frappe parce qu'il est le plus visible. Il est donc naturel que notre raison s'arrête d'abord à cette idée, que la fin dernière de nos instincts est le bonheur que donne leur satisfaction.

Mais, notre raison, Messieurs, ne saurait s'arrêter à cette idée. En effet, elle rencontre à chaque instant une foule de faits qui tendent à lui en montrer l'inexactitude. Quand une mère jeune et belle, qui aime passionnément le monde et la parure, par cela seul qu'un enfant lui est né, se dévoue tout-à-coup et tout entière à l'existence de cet enfant; quand renonçant à tous les plaisirs qu'elle cherchait, abjurant toutes les inclinations qu'elle avait, elle sacrifie tout, elle oublie tout pour le bonheur de rester assise pendant les jours et les nuits à côté du berceau de cet être qui ne peut encore répondre à son affection, qui pourrait ne voir dans cette sublime métamorphose qu'un calcul de plaisir et d'égoïsme; qui pourrait y méconnaître un autre mobile, qui du premier coup, indépendamment de toute réflexion et de tout calcul, pousse la mère à aimer son enfant, comme à sa fin dernière, je veux dire l'instinct puissant, l'instinct admirable de la sympathie? Quand un savant passionné pour les recherches scientifiques sacrifie sa santé, son repos, ses nuits, tous les plaisirs qui peuvent séduire l'homme,

au bonheur de déterrer dans de vieux livres quelques passages égarés, au plaisir de rassembler ces passages, et après un long examen, d'en tirer une petite induction sur un fait qui s'est passé il y a deux ou trois mille ans, qui n'est pas frappé de cette vérité évidente et incontestable, que ce qui produit ce dévoument c'est tout simplement cette ardente curiosité de savoir qui est un des instincts de notre nature parce que notre nature a été créée intelligente; que l'amour de la vérité pour elle-même, que le besoin de la découvrir et de la savoir, est la fin dernière de cet homme et qu'il n'a pas même songé au plaisir qui en suivrait la découverte? Ne cherche-t-on donc la vérité qu'après avoir calculé la petite sensation qui en résultera, ne la cherche-t-on que pour obtenir les applaudissemens du public, et recueillir le plaisir de vanité que produiront en nous ces applaudissemens? Si on ne cherchait la vérité que par ce motif, on ne la trouverait pas; car, on ne la trouve qu'en la cherchant et en l'aimant pour elle-même. La raison, Messieurs, ne peut pas ne pas être frappée de tels faits et de mille autres semblables que lui présente la scène du monde; elle ne peut donc pas ne pas s'apercevoir que sa première vue de la nature humaine a été incomplète; et ne pas reconnaître, comme elle le fait, qu'il y a des choses qui sont bonnes pour nous en elles-mêmes, et indépendamment du plaisir qui les suit, et qui resteraient telles quand même ce plaisir ne les suivrait pas. Quand la raison en est arrivée là, elle s'élève à une idée de notre bien qui est différente de la première

de la conduite et de la vie dans le système de Hobbes. Or, supposez qu'un homme ne méconnaisse pas cette source abondante de sensations agréables, supposez qu'il la fasse entrer dans ses calculs, arrivera-t-il à cette conclusion que l'état de guerre est l'état naturel? Loin de là, Messieurs, il arrivera nécessairement à cette conclusion contraire que l'état social est l'état naturel. Car, si le bonheur des autres forme la plus grande et la meilleure partie du nôtre, le calcul de son bonheur conduira tout homme sensé à s'occuper beaucoup du bonheur des autres, à le désirer, à le vouloir, à le faire: tous les hommes donc, dans l'intérêt de leur bonheur, voudront que les autres hommes soient heureux; tous aspireront à recueillir les sentimens délicieux de la bienveillance et de la sympathie de leurs semblables; tous rechercheront les plaisirs de l'amitié, de l'amour, de la famille, de la pitié, de la charité. Il y a plus, une tendance puissante de notre nature, tendance qui, comme toutes les autres, souffre quand elle n'est pas satisfaite et nous donne un grand bonheur quand elle l'est, la sociabilité, nous entraîne directement à rechercher la société de nos semblables, nous en fait un besoin, une nécessité. Il faudra donc aussi faire entrer la satisfaction de cet instinct dans nos calculs de bonheur. Or, je vous le demande, comment, par quel miracle, l'état de guerre pourrait-il sortir de pareilles dispositions? Donc, en assignant le plaisir, mais le plaisir tout entier, pour fin à nos actions, en l'acceptant, en le reconnaissant pour l'unique motif de nos déterminations, non seulement nous

n'arrivons pas à la conséquence que l'état de guerre est l'état de nature, mais nous arrivons à une conséquence directement contraire. Il suit de là que Hobbes réduisant au plaisir tous les motifs des déterminations humaines, n'a pas même compris le plaisir ; qu'il ne l'a conçu que dans ses élémens les plus grossiers et les moins nombreux ; et que même dans cette sphère étroite, il a défiguré, autant qu'il est donné à un observateur de le faire, la réalité de la nature humaine.

Que faire, Messieurs, d'un système fondé sur une pareille mutilation ? n'est-il pas jugé, et vaut-il la peine qu'on en examine, qu'on en poursuive, qu'on en réfute les conséquences ? Non, scientifiquement parlant ; mais, oui, si l'on tient compte de l'autorité, du prestige qu'il exerce sur les esprits communs, et qu'il doit précisément à cette circonstance qu'il mutile la détermination morale et n'en présente que l'élément le plus visible et le plus grossier. C'est là ce qui lui prête cette simplicité et cette probabilité qui séduit la foule, et ce qui l'a rendu si cher à un des légistes les plus distingués de notre époque, à Bentham, qui l'a relevé tout récemment, et qui lui a donné une nouvelle forme dont je vous entretiendrai. Il faut donc, Messieurs, quel nous achevions ce que nous avons commencé , et poursuivions dans ses conséquences et dans ses détails, une opinion que nous avons déjà détruite dans son principe. C'est à cette tâche que sera consacrée les prochaine leçon.



Douzième Leçon.

SYSTÈME ÉGOISTE. — HOBBES.

MESSIEURS,

J'AI traité deux points dans la dernière leçon. D'abord, j'ai exposé le système de Hobbes dans ses principes et dans ses conséquences; ensuite, j'ai comparé ses principes avec la nature humaine qu'ils ont la prétention de représenter, et j'ai montré qu'aucune autre image ne pouvait la défigurer plus complètement.

En effet, Messieurs, pour ne vous rappeler que cette dernière partie de ma leçon, tout le système de Hobbes suppose ce fait, que le motif universel de nos déterminations est le désir du bien-être, c'est-à-dire, la recherche de la sensation agréable qui tantôt suit, et tantôt ne suit pas nos actions. La question de savoir si le système de Hobbes a un fondement solide, est

donc celle de savoir si les actions humaines n'ont point d'autre motif que la recherche du plaisir et la fuite de la douleur qui peuvent en résulter. Or, la question ainsi posée, est une question de fait : il suffit, pour la résoudre, de savoir comment s'opèrent nos déterminations, et de rapprocher de ce type l'image que Hobbes prétend nous en donner. C'est ce que j'ai fait, et il est résulté de ce rapprochement la démonstration la plus directe de la fausseté de son système.

J'ai montré d'abord que, des trois modes réels de nos déterminations, Hobbes en méconnaissait deux, le mode passionné et le mode moral, et n'en conservait qu'un, le mode égoïste, qu'il érigeait par conséquent en mode unique et universel des déterminations humaines. J'ai montré, en second lieu, que l'idée que Hobbes s'était faite de la détermination égoïste, était elle-même infidèle; car, dans la détermination égoïste, il y a un autre élément que la vue du plaisir qui suit l'action : l'action convient à notre nature, indépendamment du plaisir qui la suit. De manière qu'après avoir supprimé deux des formes de nos déterminations, Hobbes défigure celle qu'il adopte, en supprimant, sur deux élémens qu'elle contient, le plus important, et en ne laissant subsister que le plaisir.

J'ai montré, en troisième lieu, que Hobbes mutilait le plaisir comme il avait mutilé l'égoïsme, comme il avait mutilé le phénomène total des déterminations humaines; car son système ne tient aucun compte des élémens les plus considérables du bonheur, les plaisirs de la sympathie. En sorte que le plaisir même, ce

seul élément de l'égoïsme que Hobbes ait reconnu, est par lui mutilé. Il le divise en deux parts, si je puis parler ainsi, rejette la meilleure pour garder la moindre, et c'est cette dernière qu'il pose enfin comme la fin unique de toute action humaine, érigeant la recherche de ce plaisir mutilé en motif universel et unique de toute détermination.

Je le répète : jamais l'infidélité psychologique n'a été poussée plus loin ; je ne connais pas un autre système qui défigure d'une manière plus extraordinaire la réalité de notre nature. Aussi, n'en est il point qui conduise à des conséquences aussi insoutenables, aussi bizarres, aussi hostiles à toutes les croyances du bon sens de l'humanité. Si le principe du système de Hobbes est éminemment faux, ses conséquences sont éminemment absurdes : aussi, le sens commun ne répugne-t-il pas moins aux unes que l'observation à l'autre.

Cette réfutation du système de Hobbes peut être appelée la réfutation directe. Mais vous savez qu'il y a deux manières de réfuter une opinion : la première, de la confronter avec la vérité, et de chercher la différence ; la seconde, d'oublier la vérité, de considérer l'opinion en elle-même, et se plaçant dans le sein de cette opinion, d'examiner si elle est conséquente. Or, je n'aurais pas montré toute la faiblesse de la doctrine de Hobbes, si je lui épargnais cette autre réfutation ; car, quelque logique que fût l'esprit de Hobbes, comme il était dans le faux, il n'a pu échapper à un assez grand nombre de contradictions. Ce sont les plus im-

portantes de ces contradictions que je vous signalerai dans la leçon d'aujourd'hui.

Vous vous souvenez sans doute, Messieurs, que Hobbes, mettant en présence les différens individus de la race humaine, démontre que l'état de guerre est l'état de nature. Vous vous souvenez aussi, qu'appréciant les inconvéniens de cet état, il le déclare le pire de tous, et prétend qu'à quelque condition que puisse lui être substitué l'état de paix, il est du plus grand intérêt de chaque homme d'accepter celui-ci, et que c'est ainsi qu'a été créé l'état de société dont la paix est à la fois le but et le caractère.

Or, cette manière d'expliquer la fondation des sociétés, implique une contradiction qui est la première de celles que je vous ferai remarquer dans le système. Si le calcul de leur intérêt a pu conduire les hommes à faire succéder l'état de paix à l'état de guerre, l'état de société à l'état de nature, ce même calcul a dû empêcher l'état de nature et le rendre impossible. Car, enfin, comment l'état de guerre a-t-il pu être l'état de nature, s'il est dans la nature de l'homme d'apercevoir que l'état de guerre est de tous les états le plus détestable à l'intérêt de chacun? Si l'égoïsme humain conduit à cette vérité, on ne voit pas comment, il a pour conséquence naturelle l'état de guerre contraire à cette vérité, et non pas l'état de paix qui lui est conforme. En admettant donc que l'homme soit fait comme Hobbes le suppose, son état de nature est impossible. Les raisons par lesquelles Hobbes le fait cesser, sont suffisantes pour l'empê-

cher de naître; première contradiction que je vous signale.

Une autre, est celle où Hobbes tombe, quand il prétend qu'il y a un droit naturel dans l'état de nature, droit que l'établissement de la société remplace par un autre qui est le droit positif. En effet, que dit Hobbes? Il dit que dans l'état de nature chacun a droit à toutes choses, et que ce droit est le droit naturel. Ce qui m'étonne et ce que je reproche à Hobbes, c'est ce mot *droit* qui s'introduit dans un système qui exclut absolument l'idée que tous les hommes représentent par ce mot. Pour s'en convaincre, Messieurs, il suffit de voir la différence qu'il y a entre ce prétendu droit et le véritable droit, tel que le sens universel de l'humanité l'entend.

Quels sont les caractères de ce droit de chacun sur toutes choses, droit naturel et primitif selon Hobbes?

D'abord, Messieurs, c'est un droit qui n'impose de devoir à personne. Et en effet, si j'ai droit à tout, et si chacun de vous a également droit à tout, il s'ensuit que mon droit ne vous impose aucun devoir, et que le vôtre pareillement ne m'en impose aucun; mon droit détruit le vôtre, le vôtre détruit le mien, il n'y a de devoir pour personne. Ainsi, le premier caractère du droit naturel de Hobbes, c'est de n'imposer aucun devoir à personne.

Mais il y a plus; loin d'imposer aucun devoir à personne, ce droit est tel que tout le monde, au contraire, a le droit de le violer. En effet si j'ai droit à tout, vous avez le même droit; donc vous avez le droit de violer

mon droit. C'est donc un droit qui non-seulement n'impose de devoir à personne, mais que tout le monde a le droit de violer. Voilà de tous les droits, le plus singulier et le plus bizarre qu'on puisse imaginer.

Mais ce n'est pas tout, c'est encore un droit tel que quoique tout le monde l'ait, personne ne le reconnaît. Et, en effet, puisque mon droit s'étend à tout, il implique que je reconnaisse le vôtre qui lui est contradictoire. Par conséquent je ne le reconnais pas. Les autres hommes ne le reconnaissent pas davantage, et par conséquent personne ne le reconnaît.

Ainsi, les trois caractères du droit naturel de Hobbes sont : 1° De n'imposer de devoirs à personne. 2° D'être tel que tout le monde a le droit de le violer. 3° De n'être reconnu par personne et d'être nié par tout le monde. Or, entre une telle acception du mot *droit*, et l'acception vulgaire, il y une prodigieuse différence. Ce mot, en effet, tel qu'il a été employé et compris par les plus grands érivains, tel qu'il est employé et compris par tous les hommes, depuis le pâtre qui garde ses troupeaux jusqu'au législateur qui fait les lois, ce mot implique quelque chose de sacré pour tous, de reconnu par tous, et qui impose à tous le devoir de le respecter. Si j'ai un droit, j'entends par là, moi, et tout le monde avec moi, que vous êtes, vous, obligés de le respecter; qu'en ne le respectant pas vous manqueriez à un devoir et violeriez quelque chose qui est et que savez être sacré. Ainsi mon droit vous impose un devoir; ainsi il ne vous laisse pas le droit de le violer; ainsi vous le reconnaissez tous quoiqu'il soit le mien

et non le vôtre; de sorte que le droit, tel que tout le monde l'entend, porte des caractères précisément contraires à ceux que porte le droit de Hobbes. A ce compte, il ne faut pas s'étonner de trouver des droits dans un système qui rend tout droit impossible. En changeant, en altérant, en détruisant l'idée de droit, on peut la concilier avec tous les systèmes, elle se laissera mettre dans tous.

Ce que je viens de dire des droits dans le système de Hobbes, je puis le dire également des devoirs qu'on y rencontre. Quels sont ces devoirs? Il n'y en a que d'une espèce dans sa doctrine : ce sont les devoirs des sujets à l'égard du pouvoir; car dans le système de Hobbes, le pouvoir n'a aucun devoir; les sujets seuls en ont. Je cherche qu'elle est la nature de ces devoirs, et me mettant dans la position des sujets, je trouve qu'il peut arriver deux cas, où bien celui où ils trouvent qu'il est de leur intérêt d'obéir, où bien celui où ils reconnaissent au contraire qu'il est de leur intérêt de ne pas obéir. Dans le premier cas, à quoi cèdent ces hommes en obéissant au pouvoir, et en le respectant? Ils cèdent au seul motif que Hobbes reconnaisse, c'est-à-dire à leur intérêt. Donc, dans ce cas, *devoir* signifie *intérêt bien entendu*. Dans le deuxième cas, que fera le sujet qui trouve qu'il n'est pas de son intérêt d'obéir? Hobbes ne déclare-t-il pas que l'intérêt est le seul mobile possible de détermination, et de plus, que chacun est juge souverain de son intérêt, que nul ne peut critiquer la manière dont chacun l'entend? Que restera-t-il donc du devoir posé par Hobbes? en

vertu de quoi le sujet continuera-t-il d'obéir, de respecter le pouvoir? En vertu de rien si l'homme est fait comme Hobbes le dit. Donc si Hobbes prétend que, même dans ce cas, le sujet doit obéir, Hobbes tombe dans une contradiction évidente avec son système; car s'il y a *devoir* encore quand il n'y a plus *intérêt*, il y a un autre motif dans l'homme que l'*intérêt* et le système est faux. Et que Hobbes ne prétende pas que c'est toujours notre intérêt d'obéir au pouvoir parce que l'état de guerre est le pire de tous; je réponds que si je comprends ainsi mon intérêt, c'est à mon intérêt que je cède, et que devoir veut dire alors intérêt bien entendu; mais si je ne l'entends pas ainsi, mon intérêt, comment veut-il que j'agissse en vertu d'un intérêt bien entendu que je n'entends pas? et si je ne le puis, quel motif d'obéir me reste-t-il? que devient le devoir de Hobbes? quel sens reste-t-il à ce mot? Il faut ou qu'il le retire parce qu'il n'a pas de sens, ou qu'il démente son système s'il lui en donne un.

Loin qu'on puisse, Messieurs, imposer son intérêt bien entendu à un individu qui ne le comprend pas, il résulte au contraire du principe de Hobbes, que c'est le droit de l'individu de violer les prétendus devoirs imposés par cet intérêt. En effet, ce que Hobbes appelle *droit naturel*, c'est précisément le droit qu'a chacun d'aller à son bien, compris comme il le comprend, et par les moyens qu'il juge les meilleurs. Voilà le droit naturel selon Hobbes. Donc s'il prétend imposer aux sujets le devoir d'obéir au pouvoir lorsqu'ils trouvent qu'il est de leur intérêt de ne

pas lui obéir, il prétend leur imposer un devoir qu'ils ont, selon lui, le droit positif de mépriser et de violer.

Dans la langue et dans l'intelligence de tous les hommes, *devoir* signifie une chose sacrée en soi et qui nous oblige d'agir d'une certaine façon, une chose que non-seulement vous reconnaissez pour sacrée, vous qui êtes tenu d'agir, mais que ceux qui, comme vous, ne sont pas tenus d'agir reconnaissent aussi pour sacrée, et peuvent, par cette raison, vous imposer.

Ainsi, quand j'ai un devoir, je me reconnais tenu de le remplir, et vous, que ce devoir ne concerne pas mais qui avez une raison pour comprendre les obligations imposées à l'homme dans les différentes situations, vous concevez que j'ai ce devoir et vous avez droit de me dire : « Fais cela, car tu seras indigne si tu ne le fais pas. » Entre cette idée du devoir telle qu'elle est dans l'esprit de tous les hommes, et celle d'intérêt bien entendu que Hobbes est condamné de mettre sous ce mot, sous peine de n'y rien mettre du tout, il y a une distance que rien ne peut combler et qui est tout aussi grande que celle qui sépare le droit selon Hobbes du droit selon le reste des hommes.

Si donc Hobbes admet les mots *droit* et *devoir* dans le même sens que nous, il tombe à l'égard de ses principes, à l'égard de l'idée qu'il se forme de l'homme, dans une contradiction énorme et manifeste. Que si au contraire et comme il le paraît, il entend par ces mots tout autre chose que le commun des hommes, on a le droit de lui demander à quel titre et de quelle autorité il change l'acception des termes pour tromper

son lecteur et lui persuader qu'il peut y avoir des droits et des devoirs dans un système tel que le sien? Des deux façons, Hobbes ne peut manquer d'être condamné au tribunal de tout homme raisonnable.

Dans tout système qui n'admettra pas au nombre des motifs possibles de nos actions le motif rationnel, on s'efforcera vainement de créer quelque chose qui ressemble même de loin à un droit ou à un devoir. C'est une tentative impuissante et qui échouera toujours.

Quand je cède à l'impulsion passionnée, mon action ne porte aucun caractère moral à mes yeux, et je ne me sens aucun droit d'être respecté dans ce que je fais; car je ne le fais pas comme bon en soi, mais comme répondant à mon désir. Quand j'obéis à mon intérêt bien entendu, c'est encore à un motif personnel que j'obéis; ce n'est pas comme bonne en soi, mais comme bonne pour moi que je fais l'action, et je sens qu'il n'y a rien dans ce caractère qui puisse la rendre sacrée ni à mes yeux ni à ceux des autres; elle a beau être bonne pour moi, je sais qu'elle ne m'impose pas plus un devoir qu'elle ne me donne un droit. Si donc l'homme ne connaissait d'autres motifs que ces deux là, les idées de droit et de devoir n'existeraient pas dans son intelligence. D'où viennent ces idées? à quelle condition sont-ils possibles? A cette condition qu'il y ait pour l'homme quelque chose de bon en soi, quelque chose qui ne soit pas bon à ce titre qu'il l'est pour lui ou pour tout autre individu de l'espèce, mais à ce titre qu'il l'est en soi et par la nature éternelle des choses. A cette condition, il

y aura des droits et des devoirs ; car le cas arrivant où une action à faire, m'apparaîtra avec ce caractère, je me sentirai par cela seul obligé de l'accomplir ; car m'y sentant obligé, je me sentirai le droit de n'être pas empêché de l'accomplir ; car tout autre homme concevant comme moi qu'elle est bonne en soi et concevant que je suis par cette raison tenu de la faire, se sentira à son tour le devoir de ne pas m'empêcher de la faire et le droit de me rappeler que j'y suis obligé, et même, s'il peut souffrir de la violation de cette obligation, celui d'exiger que je la remplisse. Ainsi, tous les devoirs, tous les droits dérivent naturellement du motif rationnel ; mais supprimez ce motif, il n'y a plus de droits, il n'y a plus de devoirs possibles ; ces mots deviennent inutiles dans la langue, ils n'ont plus de sens. Donc, sous quelque forme que se cache et quelque masque que puissent prendre ou le système égoïste ou le système instinctif, ils ne peuvent mettre au monde un devoir et un droit véritables.

On pourrait croire que Hobbes ayant senti l'impuissance de son systême à fonder les droits et les devoirs sociaux, il a voulu y suppléer par l'hypothèse d'un contrat en vertu duquel la société existerait. Si telle avait été la pensée de Hobbes, Messieurs, il se serait abusé, car le contrat supposant aussi le motif moral, il n'y a pas plus de contrat possible dans son système que de droits et de devoirs.

Les hommes, dit Hobbes, ayant reconnu que l'état de guerre était le pire de tous, se sont réunis, et

voulant à tout prix lui substituer l'état de paix, ils sont convenus d'établir une force plus puissante que toutes les forces individuelles, avec la mission de briser ces dernières et de les condamner à vivre en paix entre elles. Telle a été, selon Hobbes, l'origine de certaines sociétés, et tel est le fondement du droit positif qui les régit.

J'accepte l'hypothèse, Messieurs, et je cherche ce que signifie ce contrat et qu'elle est son autorité pour les individus qui l'ont co nseni

Je prends donc deux hommes, faits comme Hobbes suppose qu'ils le sont tous, et je me demande ce que pourra être à leurs yeux ce contrat, et à quoi ils sentiront qu'il les oblige. Ces deux personnages sont convenus de certaines choses dans leur plus grand intérêt; jusqu'à quel point, dans le système de Hobbes l'un des deux peut-il compter sur le respect de l'autre pour cette convention? Si l'un suppose seulement que l'autre respectera le contrat tant que son plus grand intérêt le lui conseillera, je déclare que le contrat était inutile, car chacun d'eux avant le contrat, pouvait déjà compter sur l'exécution par l'autre, dans ces limites, des choses mêmes dont ils sont convenus. Que si, au contraire, le premier des deux contractans espère que le second respectera le contrat alors même qu'il croira que son plus grand intérêt exige qu'il le viole, je demande sur quel motif il peut fonder une telle espérance? A quel titre, par quelle raison un homme fait, comme Hobbes suppose que nous le sommes, trouvant one

reux le contrat, continuerait-il à le respecter? N'aurait-il pas tout au contraire, d'après Hobbes, le droit le plus évident et le plus incontestable de le violer? Mais la promesse engage, dit Hobbes. Elle engage les hommes faits comme nous, mais non pas les hommes faits comme vous le supposez. D'où vient que la promesse est sacrée? C'est que notre raison la déclare telle, c'est qu'elle dit qu'on ne peut sans mentir et se rendre infâme la violer. Mais admettez qu'il n'y ait rien de bon en soi et indépendamment de l'intérêt personnel, la promesse n'est plus qu'un vain mot. Or, la promesse est la base du contrat et en constitue la force. Donc, le contrat entre hommes faits comme Hobbes le suppose, ne signifie rien; car convenir de faire une chose en se réservant de ne pas la faire si on le juge à propos, ce n'est pas contracter, c'est se moquer, et s'il n'y avait d'autre contrat possible entre les hommes qu'une convention de cette espèce, le mot n'existerait dans aucune langue. Si donc Hobbes a prétendu fonder les droits et les devoirs sociaux sur le contrat primitif qui a donné naissance aux sociétés, il s'est abusé; le contrat présuppose le devoir, et si le système exclut tout devoir, il exclut *à fortiori* tout contrat. Mais il est plus que douteux que Hobbes ait eu l'intention que nous venons de supposer. Tout le reste de son système prouve assez qu'il ne se fiait guère à l'autorité du contrat, et qu'il en tenait peu de compte. Il reconnaît deux origines possibles de la société, tantôt le consentement des individus qui la forment, c'est-à-

dire le contrat, tantôt l'asservissement violent de ces individus par un ou plusieurs autres, c'est-à-dire le droit du plus fort. Eh bien! Hobbes égale la société fondée par la force à celle fondée par le contrat, l'une est à ses yeux aussi légitime que l'autre, et il impose aux sujets de la seconde les mêmes devoirs qu'à ceux de la première. Il a si peu de foi à l'autorité du contrat, qu'il ne se fie qu'à la force pour maintenir le pouvoir. Enfin le pouvoir a beau aller contre le contrat qui l'a fondé, Hobbes le déclare aussi impeccable quand il le viole que quand il le respecte. Qu'il soit fondé sur la force ou sur le contrat, qu'il fasse le bonheur ou le malheur des sujets, les devoirs de ceux-ci sont toujours les mêmes; le pouvoir peut avoir tort aux yeux de Dieu et dans son propre intérêt, mais il ne peut cesser d'avoir raison aux yeux des sujets. Si donc Hobbes a eu l'idée de fonder les devoirs sociaux sur le contrat, il n'a rien négligé pour empêcher ses lecteurs de le croire.

Vous le voyez, Messieurs, le mot *contrat* n'a pas plus de sens dans le système de ce philosophe que ceux de *droits* et de *devoirs*. On pourrait en dire autant de celui de *société*, car la société, elle-même est un rêve, une chose impossible, si les hommes sont faits comme Hobbes le prétend. En effet, la société de Hobbes n'est pas une société, mais bien une juxta position forcée d'individus; ces individus n'obéissent pas, ils cèdent; on n'exerce pas sur eux une autorité, mais une contrainte; les lois qui les unissent ne sont pas des lois, mais des chaînes; c'est-à-dire,

Messieurs, que tous les mots qui désignent les principaux rapports engendrés par l'état de société, perdent leur acception propre et sont forcés de se plier à une autre, quand on les applique à l'état social imaginé par Hobbes et dérivé de son système. Et la raison en est simple, Messieurs, c'est que la vraie société implique de vrais droits et de vrais devoirs, de vrais contrats et de vraies promesses, une véritable obéissance, une véritable autorité et de véritables lois, et que toutes ces choses elles-mêmes sont impossibles s'il n'y a rien de bon en soi. Tout système donc qui supprime le motif moral, n'est pas moins condamné à altérer l'idée complexe de société que toutes les idées élémentaires qu'elle enferme ou qu'elle présuppose.

Cela veut-il dire, Messieurs, que l'intérêt des individus qui la composent ne joue aucun rôle dans la formation d'une société? Si un philosophe s'avisait de soutenir une pareille opinion, il faudrait qu'il eût soutenu d'abord que le seul motif des déterminations humaines est le motif moral, que le motif égoïste n'existe pas, ne préside en nous à aucune action; il faudrait, en d'autres termes, pour arriver à cette conclusion sur la nature de la société et des lois qui la constituent, s'être fait une image de l'homme autrement mais tout aussi fausse que celle que Hobbes en a donnée. Il faut laisser l'homme tel qu'il est dans les principes d'un système, si l'on veut que les conséquences de ce système laissent aussi telles qu'elles sont, les sociétés humaines. Quand on n'exclut, quand on ne méconnaît aucuns des élémens de l'humanité, tout ce

qui vient de l'homme s'explique sans effort, et spécialement ce merveilleux produit qu'on appelle *la société*. Les sociétés de castors se forment en vertu des lois de la nature des castors, les sociétés d'hommes en vertu de celles de la nature humaine; pour arriver à une idée vraie de la formation de la société humaine, il faut donc partir d'une idée vraie de la nature humaine; toute lumière est là, hors de là il n'y a qu'hypothèses et contradictions.

Je reconnais que l'intérêt joue un grand rôle dans la formation comme dans la législation des sociétés, et je serais absurde si je ne le reconnaissais pas. Mais prétendre avec Hobbes et Bentham que c'est l'intérêt seul qui les fonde, les organise et les maintient, prétendre qu'il est le principe unique et l'unique fin de toute loi et de tout droit, c'est rompre en visière à la réalité des faits et au sens commun universel. Quand je construirai avec vous l'édifice du droit social, je vous indiquerai la part du principe de l'utilité et celle du principe moral dans cette œuvre, et vous verrez clairement alors le rôle spécial qu'y joue chacun d'eux; mais ce qui est vrai et ce que je me borne à constater dès à présent, c'est que ces deux principes concourent dans toute législation, et qu'il n'en est point dont on puisse se rendre compte et qu'on ne soit contraint de défigurer, quand on veut ne l'expliquer que par un de ces principes.

Il ne sera pas inutile d'indiquer en finissant les circonstances qui conduisirent Hobbes à ce hardi système, renouvelé de nos jours par Bentham, et qui a dû se

reproduire à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie, parce qu'il exprime une des grandes solutions exclusives du problème moral.

Hobbes vivait à l'époque de la grande révolution anglaise. Le hasard, et peut-être aussi la trempe de son caractère l'avait jeté dans le parti du droit absolu qui était celui des Stuarts. La vue de la révolution et de ses excès ne fit que le confirmer dans ses affections et dans ses principes. Il crût la société dissoute parce qu'il la voyait en révolution, et il dut en voir la cause dans le renversement de l'autorité établie. Il dût en conclure que les sociétés ne pouvaient exister et les hommes vivre en paix qu'à la condition d'un pouvoir extrêmement fort, c'est-à-dire, absolu; il ne conçut pas le bon ordre à un autre prix. Cette idée fut sans doute le point de départ de Hobbes, et ce fut sans doute aussi sous l'inspiration de cette idée qu'il chercha les lois de la nature de l'homme et celles de la formation des sociétés. Hobbes n'était pas un grand psychologue, c'était un logicien, et il n'y a rien de si antipathique que la logique et l'obervation. De son tems d'ailleurs, la psychologie était au berceau, les philosophes n'en faisaient pas, et cependant il est impossible de résoudre les questions relatives à la nature humaine, si l'on ignore les lois de cette nature.

Hobbes, sous la préoccupation de ses idées, de ses passions, de ses intérêts, trouva donc dans l'homme ce qu'il désirait y rencontrer, et n'y vit que ce qui ne contrariait pas ses conclusions; je ne l'en accuse pas; c'est une chose qui n'est que trop naturelle. C'est ainsi

que Hobbes fut conduit au système étrange que je viens de vous exposer, et qui répugne si fort dans ses principes et dans ses conséquences à tous les faits de l'humanité et à toutes les notions du sens commun. D'autres hommes ont à la même époque et depuis, professé les mêmes idées; mais nul ne l'a fait avec la même vigueur et la même supériorité. Parmi ces hommes, il en est deux qui sont éminens et qui appartiennent à la France. Le premier est Larochefoucauld, l'auteur des *Maximes*. Il serait sévère, selon moi, d'imputer tout le système de Hobbes à l'auteur des *Maximes*. Je crois que le but de cet homme spirituel et de cet admirable écrivain a été de montrer qu'il existait peu d'actions, même parmi celles qui ont le plus les apparences du désintéressement et de la vertu, qui ne puissent avoir été dictées par un motif égoïste. Entre cette vue et celle que toute action humaine est inspirée par l'égoïsme, il y a très loin. Le duc de Larochefoucauld démasque l'hypocrisie possible des actions, engage en quelque sorte à bien examiner les motifs qui les ont déterminées avant de les déclarer vertueuses; il fait la guerre aux apparences, reporte avec raison l'appréciation du dehors au-dedans, et incline peut-être à faire plus grand qu'il ne l'est, plus grand surtout qu'on ne le croit, le rôle de l'égoïsme dans les déterminations humaines. Voilà jusqu'où va Larochefoucauld, et tout ce qu'impliquent à la rigueur ses maximes; je ne crois pas qu'on ait le droit de lui imputer davantage.

Un autre philosophe dont on ne peut pas en dire

autant, c'est Helvétius; on retrouve toutes les maximes morales de Hobbes, professées d'une manière claire et positive dans son livre *de l'Esprit*. Helvétius n'hésite pas à proclamer comme motif unique des déterminations de l'homme la recherche du plaisir et la fuite de la douleur, et à tirer les conséquences de ce principe. Helvétius est l'enfant de Condillac; la morale de l'un dérive de la métaphysique de l'autre, et quand on a vu dans la sensation le germe de toute connaissance, il est difficile de ne pas trouver dans la sensation agréable le germe de tout bien; c'est exactement la même doctrine transportée de l'intelligence à la volonté.

Comme la plupart des auteurs des mauvais systèmes, Helvétius était le plus honnête homme du monde; il a plutôt cherché l'esprit que la vérité dans la composition de son livre et il y en a mis beaucoup. Aucune doctrine par sa fausseté même ne pouvait prêter davantage à ces formes vives, à ces anecdotes piquantes qui rendent la lecture du livre de *l'Esprit* agréable et triste tout à la fois.

Peu de philosophes ont été plus utiles que Hobbes. Il y a des philosophes qui, tout en défigurant la nature humaine, couvrent de tant de voiles l'image qu'ils nous en donnent par le peu de précision et de rigueur de leur esprit, qu'on ne voit pas bien clairement s'ils la défigurent; quant aux conséquences, souvent ils ne les aperçoivent pas, ou s'ils les aperçoivent, ils n'osent pas les produire ou se gardent de les pousser jusqu'au bout. Tel n'est pas Hobbes. Il n'enveloppe

d'aucune espèce d'ornemens sa doctrine; son style est parfaitement simple, parfaitement clair et parfaitement sec; jamais il n'emploie pour exprimer sa pensée que la quantité de mots exactement nécessaire; on ne saurait se méprendre ni sur le véritable sens de ses paroles, ni sur celui de ses conseils. Mais ce n'est pas le seul mérite de Hobbes. Après avoir nettement dégagé son principe, il en tire avec une rigueur audacieuse toutes les conséquences; il fait rendre à ce principe tout ce qu'il enferme, sans s'effrayer d'en voir sortir des choses qui détruisent toute morale, toute liberté, toute société; et il n'y a pas à s'en défendre; on est forcé de reconnaître, en lisant Hobbes, que tout ce qu'il conclut devait l'être, et l'on sent qu'il n'y a pas de milieu et qu'il faut ou prendre les conséquences avec le principe, ou rejeter absolument celui-ci. C'est là, Messieurs, un grand service rendu à la science. Il n'y a que les hommes qui élèvent avec clarté et hardiesse des systèmes exclusifs qui en finissent définitivement avec ces systèmes. Tant qu'un système est encore enveloppé, fut-il détestable, on l'ignore; mais le jour où toutes ses conséquences sont mises à nu, si elles révoltent, on est bien forcé d'examiner si le système est vrai ou ne l'est pas. C'est ce qui est arrivé pour la doctrine de l'égoïsme; l'exposition de Hobbes en a tellement fait saillir les conséquences, que tous les philosophes de son tems en ont sévèrement examiné le principe, et il n'a pas fallu longtems pour voir que ce principe défigurait la nature humaine; et de là des études psychologiques qui ont mis dans leur vrai jour les élé-

mens moraux de cette nature. Et c'est ainsi que la politique, la morale, la psychologie, la philosophie tout entière, sont redevables à Hobbes d'une foule de clartés qu'elles auraient sans lui probablement longtems attendues.

TABLE.

FIN DE LA TABLE ET DU PREMIER VOLUME.

COURS

DE

DROIT NATUREL,

Professé à la Faculté des Lettres de Paris,

PAR M. TH. JOUFFROY.

PREMIÈRE PARTIE.

PROLÉGOMÈNES AU DROIT NATUREL.

TOME DEUXIÈME.

aris.

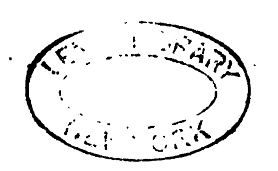
PRÉVOST-CROCIUS, ÉDITEUR,

RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE, N° 30, SOUS LA VOUTE

JOUBERT, LIBRAIRE,

RUE DES GRÈS, N° 14, PRÈS LA SORBONNE.

1835.


ARY
ORK

COURS

DE

DROIT NATUREL.



Treizième Leçon.

SYSTÈME ÉGOISTE. — BENTHAM.

Messieurs,

Dans le plan de ce cours je devrais peut-être, après vous avoir exposé la doctrine de l'égoïsme sous la forme que Hobbes lui a donnée, passer immédiatement à un autre système, sans m'occuper des formes différentes que la même doctrine a pu recevoir. J'ai cru pourtant, Messieurs, que le nom de Bentham m'imposait, à cet égard, une exception. La célébrité justement acquise dont a joui pendant sa vie et dont continuera de jouir long-tems ce remarquable publiciste, l'influence pratique que ses opinions et ses écrits ont exercée dans son pays et dans les autres parties de l'Europe et du monde civilisé, justifieront à

vos yeux cette sorte d'excursion dont je suis persuadé que vous ne vous plaindrez pas.

Ceux qui veulent se faire une idée juste du système et des opinions de Bentham, doivent se procurer et lire l'ouvrage dans lequel il a exposé lui-même la philosophie de ses idées ; cet ouvrage, publié en 1789, mais qui à cette époque était déjà depuis neuf ans imprimé, est intitulé : *Introduction aux principes de la morale et de la législation.* Si Bentham, qui n'est pas du tout métaphysicien de sa nature, a cependant cherché quelque part à remonter aux principes philosophiques de ses opinions, c'est dans ce livre, peu connu chez nous, parce qu'il n'a pas été traduit dans notre langue. On ne connait guère Bentham, en France, que par ses opuscules détachés et par l'exposition très-exacte et très-claire qu'a faite de ses opinions M. Dumont de Genève, dans un ouvrage en trois volumes, intitulé : *Traité de la législation civile et pénale,* publié, pour la première fois, en 1802. Personne n'apprécie plus que moi cet estimable travail et ne reconnaît mieux le service qu'il a rendu aux opinions de Bentham en substituant aux formes concises et souvent bizarres de son style une exposition lucide et agréable ; et, toutefois, comme on ne doit jamais s'en rapporter qu'à l'auteur lui-même quand on veut connaître ses opinions, je répète que la vraie source où l'on doit puiser est l'ouvrage original de Bentham que je viens de vous indiquer.

Après ces détails purement bibliographiques, il ne sera pas inutile de vous en donner quelques autres

sur le caractère général de l'esprit et des ouvrages de Bentham.

Si l'on voulait exprimer en deux mots le trait distinctif de la philosophie de Bentham, et, en même tems, le principe de toutes ses opinions, on le pourrait en disant que Bentham n'est pas un métaphysicien, mais un légiste; cette distinction me paraît contenir, en effet, et l'explication de la direction qu'ont prise ses idées, et le secret du caractère tout particulier de sa manière. Permettez-moi d'expliquer ma pensée en peu de mots.

On ne saurait dire que le législateur ne doive tenir aucun compte de la bonté ou de la méchanceté morale des actions; au contraire, il doit en tenir un grand compte, et il n'y a pas un législateur qui ait négligé cette considération. Cela est si vrai, que Bentham lui-même, comme je le montrerai peut-être, ne saurait expliquer les législations existantes, ni aucune législation, en partant de l'hypothèse contraire. Si le législateur, en effet, n'avait égard, en infligeant à une action certaine peine, qu'au seul tort que cette action peut causer à la société, les lois pénales ne seraient pas faites comme elles le sont; le principe de l'exacte proportion des peines au mal souffert par la société, donnerait une graduation des peines, qui n'est celle d'aucun Code; et le seul intérêt de la société exigerait encore bien moins toutes les précautions dont on environne leur application, et toutes les garanties dont on entoure le délinquant. Quiconque voudra ouvrir un Code pénal, y trouvera un asssez grand nombre de

dispositions qui impliquent la considération de la bonté et de la méchanceté morale des actions et non pas simplement celle de l'intérêt de la société, et c'est ce que je démontrerai, j'espère, quand j'arriverai aux détails du droit social. Et, toutefois, Messieurs, il n'en est pas moins vrai que le véritable objet, l'objet propre et direct de la loi, c'est d'empêcher les actions qui peuvent nuire à la société. L'intérêt de la société, voilà de quoi les législations s'inquiètent, l'assurer voilà leur but, qui est tout autre, par conséquent, que celui de la morale.

Cela posé, Messieurs, il est tout simple qu'un légiste soit porté à considérer exclusivement les actions humaines sous cet aspect, et qu'à force de les apprécier de cette manière il n'en conçoive plus d'autre, et transporte à la morale la mesure et le principe de qualification de la législation. Tout légiste, s'il est de bonne foi, conviendra qu'il a plus ou moins à se défendre de cette tendance. Eminemment légiste, et pas du tout philosophe, Bentham, Messieurs, ne s'en est pas défendu, il y a succombé, et c'est ainsi qu'il a été conduit à croire et à poser en principe que la seule différence possible entre une action et une action, réside dans la nature plus ou moins utile ou plus ou moins nuisible de ses conséquences, et que l'utilité est le seul principe au moyen duquel il soit donné de les qualifier.

Une autre circonstance qui caractérise bien le légiste, Messieurs, c'est que Bentham pose cet axiôme sans s'être livré préalablement à aucune recherche

psycologique sur les motifs des déterminations humaines, comme si la philosophie n'avait rien à voir dans une pareille proposition, et ne pouvait fournir aucun fait pour la démentir ou la confirmer. Il faut le dire, il y a, sous ce rapport, entre Hobbes et Bentham, une différence immense, et qui est toute à l'avantage du premier. Hobbes n'arrive à poser l'égoïsme en principe, qu'après une analyse qu'il croit exacte de la nature humaine; c'est à la suite de toute une psycologie qu'il aboutit à cette conséquence, qu'il n'y a de différence entre une action et une action que le plaisir et la douleur qu'elles peuvent produire. Grâce à cette méthode, c'est la véritable question scientifique et non une autre que Hobbes pose et résout, celle de savoir comment en fait et dans le fond de la nature humaine les actions sont déterminées et qualifiées, à combien de titres et auxquels, en d'autres termes, nous pouvons être engagés à préférer l'une à l'autre, et conduits à leur appliquer des qualifications opposées; voilà le véritable problème scientifique, celui qu'il faut avoir compris posé et résolu par l'observation, pour avoir le droit d'avoir une opinion et d'énoncer une assertion sur le principe de la morale. Ce problème, Hobbes l'a vu, l'a discuté, l'a résolu, puis de la solution a tiré son système; Bentham ne l'a pas même soupçonné : si peu qu'il débute par poser comme axiôme une certaine solution de ce problème, comme si le problème n'en était pas un, comme s'il n'existait pas. Par-là encore, j'ai le droit de le dire, Bentham n'est pas un philosophe, mais un légiste.

Un autre trait qui le prouve encore mieux, c'est la conviction naïve où était Bentham de la nouveauté et de l'originalité de sa doctrine. Certes, pour nourrir une pareille idée, il fallait être bien étranger à tout ce qui s'est fait en philosophie, depuis qu'il y en a une. La doctrine de l'utilité nouvelle! elle que nous trouvons en Grèce avant les sophistes qui étaient avant Socrate, elle qui a été systématisée avec une grandeur qui n'a jamais été égalée par le génie d'Épicure, qui surpasse autant celui de Hobbes, que le génie de Hobbes surpasse celui de Bentham. S'il y a de l'originalité dans les idées de Bentham, assurément ce n'est pas dans le principe de sa doctrine, mais bien dans l'application de ce principe aux législations, et je ne puis trop me hâter de dire que, sous ce rapport, Bentham a montré une véritable supériorité, et rendu des services qui ne périront pas. Quant à l'antique système de l'égoïsme, s'il offre quelque chose de nouveau dans Bentham, c'est la hardiesse avec laquelle il est posé. Bentham ne déguise pas plus le principe de l'utilité, qu'il ne ménage les autres principes de conduite qu'environne le respect de la très-grande majorité des hommes; il pose le premier dans toute sa nudité, en déclarant qu'il est le seul qui détermine réellement les actions humaines; il se répand contre les autres dans des argumentations pleines d'ironie et de mépris, sans transiger le moins du monde avec aucun; et son principe une fois posé, il en accepte franchement et rigoureusement toutes les conséquences, sans aucune hésitation.

C'est cette décision, Messieurs, qui peut être originale dans Bentham, et c'est elle qui lui a valu des disciples fanatiques et des ennemis passionnés. On ne pouvait être à demi, ni l'adversaire, ni le partisan d'un philosophe de ce caractère. Aussi, la vie de Bentham a été une longue lutte, et son école a eu tout les caractères d'une secte; et cela a tenu, je le répète, au caractère de Bentham, et à ce qui s'en est suivi dans les formes de son système, c'est-à-dire à l'intrépidité avec laquelle il a posé un principe qui choque non-seulement le bon sens, mais encore les sentimens les plus élevés de la nature humaine, et avec laquelle il en a accepté inflexiblement et audacieusement toutes les conséquences. Sous ce rapport Bentham mérite au moins d'être mis au niveau de Hobbes, son compatriote. Hobbes et Bentham, en vrais Anglais, ont été aussi intrépides, aussi francs l'un que l'autre dans leurs opinions, quelque contraires qu'elles fussent au sens commun de l'humanité.

Voilà ce que j'avais à vous dire sur le caractère général des idées Bentham. Il me reste maintenant à vous exposer rapidement les principes de sa doctrine, et les principales conséquences qu'il en a déduites; c'est là ce que je vais faire en aussi peu de mots et aussi clairement que je pourrai.

Aux yeux de Bentham toute action et tout objet nous seraient parfaitement indifférens, s'ils n'avaient la propriété de nous donner du plaisir ou de la douleur. La propriété des actions et des objets à causer l'un ou l'autre, est donc la circonstance unique qui

les distingue à nos yeux, et par laquelle nous puissions les qualifier. Nous ne pouvons donc chercher ou éviter un objet, vouloir une action ou nous y refuser, qu'en vue de cette circonstance. La recherche du plaisir et la fuite de la douleur; tel est donc le seul motif possible des déterminations humaines, et par conséquent l'unique fin de l'homme et tout le but de la vie. Vous voyez que ces principes sont parfaitement identiques avec ceux du système de Hobbes, et n'en sont que la répétition. Mais, comme je vous le disais tout à l'heure, Hobbes les prouve, ou cherche à les prouver; Bentham établit qu'ils ne peuvent pas l'être, et au lieu de perdre son tems à les établir, il passe outre, les abandonnant à leur propre évidence qui est parfaite à ses yeux.

Puisque Bentham ne prouve pas son principe, et ne nous laisse ainsi aucun moyen d'en contester les bases, nous avons au moins le droit d'examiner s'il est vrai, comme il l'avance, que ce principe, non-seulement n'ait pas besoin d'être prouvé, mais ne puisse pas l'être.

En toutes choses, dit Bentham, on rencontre nécessairement au point de départ une vérité ou un fait qui ne saurait être prouvé, et d'où tout le reste découle. Nous donnons pleinement les mains à cette assertion; si tout devait être prouvé rien ne pourrait l'être; car une preuve est quelque chose d'établi et de reconnu, et s'il fallait que chaque preuve fût prouvée, il n'y en aurait point. Reste à savoir si, quand un philosophe affirme qu'un certain motif est le seul qui préside aux déterminations humaines, il avance

uni de ces principes ou de ces faits qui, par leur nature, ne peuvent pas être démontrés, et n'en ont pas besoin.

Si un physicien posait cette question : quelle est dans tel pays la direction unique, ou quelles sont les directions diverses des vents qui agitent l'atmosphère? aurait-il le droit de dire, en faveur de sa solution, que, par sa nature, elle ne peut être prouvée, et n'a pas besoin de l'être? Assurément non; car tout le monde lui répondrait que la question posée est une question de fait, qu'il s'agit pour la résoudre d'observer, pendant le cours de dix ou de vingt ans, dans quelle direction soufflent les vents, afin de savoir si cette direction est unique, ou si elle varie, et, dans ce dernier cas, à combien de directions distinctes ces variations se réduisent et peuvent se ramener. Loin donc qu'un physicien pût être reçu à donner à cette question une solution sans la prouver, il serait au contraire tenu de l'établir; et sur quoi? sur des observations nombreuses et suivies, puisque la question est une question de faits; et s'il négligeait de fournir ces observations à l'appui de sa solution, elle n'aurait aucune valeur aux yeux de personne. Or, il en est absolument de même de la question posée par Bentham, et de la solution qu'il en donne. Quel est le motif unique, ou quels sont les motifs divers des déterminations de la volonté humaine? voilà la question. Mais la volonté de l'homme est là, mais elle se détermine continuellement, mais on peut observer par quels motifs elle se détermine, si c'est par un seul ou par plusieurs, et, dans ce dernier cas, par combien et

par lesquels. Par conséquent, il est insensé de dire que, quand on donne une certaine solution à une telle question, cette solution ne peut être démontrée, et n'en a pas besoin. Elle peut être démontrée par l'expérience d'où elle a dû sortir : elle a besoin de l'être; car loin que les résultats de cette expérience soient une chose reconnue, c'est au contraire une chose très-contestée. Vous prétendez que la recherche du plaisir et la fuite de la douleur est le seul motif de nos déterminations; d'autres prétendent le contraire. Cela ne serait pas si votre solution était ou un fait incontestable ou une vérité première, et que, comme telle, elle ne pût, elle ne dût pas être prouvée; cela démontre, au contraire, qu'elle peut et qu'elle doit l'être; et, en effet, tout le monde voit que c'est dans la nature humaine que peut et que doit en être cherchée la démonstration ou la condamnation ; là, en effet, s'accomplit le fait des déterminations de la volonté; c'est donc là qu'on peut voir si toutes dérivent de votre motif, ou s'il en est qui proviennent de motifs différens; dans le premier cas vous avez raison, dans le second vous avez tort; et c'est à l'observation à vous juger, à l'observation qui est la preuve naturelle de votre solution, comme de toutes celles qui peuvent être données à la question morale. Quand on n'aurait d'autre moyen d'apprécier la portée philosophique de l'esprit de Bentham que cette circonstance, qu'il regarde comme ne pouvant et ne devant pas être prouvée l'assertion que le motif universel des déterminations humaines est la recherche du plaisir et la fuite

de la peine, il suffirait et au delà pour démontrer combien elle était faible.

On voit, par ce qui précède, que le principe de l'utilité reposait dans l'esprit de Bentham, sur une théorie des déterminations de la volonté humaine ; il daigne même énoncer cette théorie ; mais loin d'essayer de la démontrer, il nie au contraire qu'elle puisse l'être, prétention que personne ne peut admettre pour peu qu'il comprenne la question.

Tels sont les principes généraux de Bentham ; il faut se hâter d'arriver aux conséquences qu'il en a tirées.

Les premières sont des définitions. Partant de cette prétendue vérité que la recherche du plaisir et la fuite de la douleur sont le seul motif des déterminations humaines, il en conclut et le véritable sens à donner à tous les mots de la langue morale employés dans le monde et dans les systèmes philosophiques, et la définition précise de quelques uns qu'il adopte et consacre plus particulièrement à l'exposition de ses idées. Nous citerons quelques exemples.

Bentham définit l'utilité, la propriété d'une action ou d'un objet à augmenter la somme de bonheur, ou à diminuer la somme de malheur de l'individu ou de la personne collective sur laquelle l'action ou l'objet peut influer.

Or, si c'est en cela que consiste l'utilité, et si c'est là comme l'implique le principe fondamental de Bentham et comme il le proclame hautement, le seul caractère que puisse porter une action et qui puisse la distinguer d'une autre, il s'en suit rigoureusement

qu'on ne saurait prêter un autre sens, ni donner une autre définition aux termes, *légitimité* d'une action, *justice* d'une action, *bonté* d'une action, *moralité* d'une action, etc., etc. De deux choses l'une, en effet, dit Bentham, ou l'on donnera cette acception aux mots que je viens de prononcer, ou bien ils n'en auront aucune, de manière qu'à moins de les interpréter ainsi ces mots n'ont point de sens, ce qui est parfaitement conséquent aux principes de sa doctrine.

Bentham ne définit pas avec moins de soin ce qu'on doit entendre en morale par *principe de l'utilité*. Le principe de l'utilité, dit-il, est celui qui déduit exclusivement la qualification des actions et des objets de la double propriété qu'ils ont ou peuvent avoir d'augmenter la somme de bonheur ou de malheur de l'être individuel ou collectif par rapport auquel on les considère. Telle est la définition rigoureuse du principe de l'utilité. Celles d'une action utile, d'une mesure utile, d'une loi utile, et par conséquent d'une action, d'une mesure, d'une loi bonne, juste, légitime qui doit être faite, adoptée, suivie, ou qui du moins ne doit pas ne pas l'être, s'en déduisent naturellement.

Cela posé, Bentham qui ne veut pas avoir de disciples aveugles et qui s'abusent ou soient abusés, prend la peine de définir à quelles conditions différentes on est partisan ou adversaire du principe de l'utilité, ou, ce qui revient au même, à quelles conditions on marche ou on ne marche pas sous son drapeau. Un homme qui est guidé dans l'approbation ou la désapprobation des actions ou des objets par la

seule considération de l'utilité ou de la nuisibilité de ces actions ou de ces objets, et qui règle uniquement le degré de son approbation ou de sa désapprobation au degré de cette utilité ou à celui de la propriété contraire, sans tenir compte dans ses jugemens d'aucune autre considération quelconque, celui-là mérite le titre de disciple de Bentham et de partisan du principe de l'utilité. Mais si un homme fait entrer pour une part quelconque, si faible qu'elle puisse être, dans l'approbation d'une action ou d'un objet toute autre espèce de motif, celui-là, non-seulement n'est pas avec lui, mais est contre lui, et tout autant contre lui que celui qui repousse entièrement son principe et ne l'admet en aucune manière.

D'après ces principes, l'intérêt de l'individu, c'est évidemment la plus grande somme de bonheur à laquelle il puisse parvenir, et l'intérêt de la société, la somme des intérêts de tous les individus qui la composent. Toutes ces définitions dérivent naturellement du principe, et à peine méritaient-elles d'en être tirées. Mais Bentham, qui est un esprit précis et qui tient à établir d'une manière nette ses idées, donne toute la série de ces définitions qui rentrent les unes dans les autres : il est inutile de le suivre dans ces détails.

Sa doctrine ainsi établie, Bentham cherche quels peuvent être les principes de qualification opposés à celui de l'utilité, ou simplement distincts de ce principe, et il n'en reconnaît que deux, l'un qu'il appelle le principe ascétique ou l'ascétisme, l'autre

qu'il nomme le principe de sympathie et d'antipathie. Il importe de faire connaître, en peu de mots, de quelle manière Bentham comprend ces deux principes; car, à l'en croire, toute espèce de morale de législation et de conduite qui n'a pas le principe de l'utilité pour point de départ, dérive nécessairement, et a toujours dérivé de l'un ou l'autre de ces deux autres principes.

Bentham définit le principe ascétique, un principe qui, comme celui de l'utilité, qualifie bien les actions et les choses, et les approuve ou les désapprouve bien d'après le plaisir ou la peine qu'elles ont la propriété de produire, mais qui, au lieu d'appeler bonnes celles quiproduisent du plaisir, mauvaises celles qui produisent de la peine, qualifie bonnes celles qui entraînent de la peine, et mauvaises celles qui entraînent du plaisir. Assurément cette définition est piquante; par malheur elle n'est pas complètement vraie, et ici Bentham a pris une circonstance accessoire de l'opinion ascétique pour l'essence même de cette opinion. Evidemment sous la dénomination de principe ascétique, Bentham a voulu désigner cette solution du problème de la destinée que j'ai appelée mysticisme et que je vous ai exposée, solution qui a conduit la plupart de ceux qui l'ont admise à un système de conduite qui semble impliquer, jusqu'à un certain point, le principe formulé par Bentham. Qu'un tel système de conduite, de quelque principe qu'il dérive, soit erronné, je suis tout-à-fait, sur ce point, de l'avis de Bentham; mais que chez personne il ait jamais pris

sa source dans l'opinion que le plaisir est un mal et la douleur un bien, c'est ce que je nie. Il s'est rencontré des individus et des sectes qui ont pensé que le plaisir et la douleur étaient des choses indifférentes; mais il ne s'en est jamais trouvé qui aient posé en principe que, par cela qu'une action était suivie de plaisir, elle était mauvaise, et que, par cela qu'elle était suivie de peine, elle était bonne; une telle absurdité n'a jamais été soutenue, et les mystiques en sont tout-à-fait innocens; car, ce n'est pas à cause du plaisir ou de la douleur qui suivent certaines actions, que les mystiques sont arrivés à une pratique analogue à celle qui dériverait du prétendu principe ascétique de Bentham, c'est par des raisons toutes différentes que je vous ai longuement exposées et que je ne répéterai pas.

Quoi qu'il en soit, Bentham définit ainsi le principe ascétique, et comme il est absolu en tout, il déclare que quiconque repousse un atôme de plaisir comme tel, et le condamne, est en cela partisan du système ascétique. Une telle déclaration marque plus fortement encore, s'il est possible, ce que son principe a d'absolu dans sa pensée. En effet, il suit de là, et il le dit lui-même, car il ne recule devant aucune conséquence, que tout plaisir, sans exception, est bon en soi, et pour montrer jusqu'où va sa pensée, il prend pour exemple le plaisir le plus abominable, que le scélérat le plus consommé puisse tirer de son crime, et il déclare que, si quelqu'un blâme ce plaisir, le trouve mauvais, le repousse, il est en cela et

par cela ascétique. En effet, dit-il, ce n'est pas comme plaisir que ce plaisir infâme est mauvais ; ce plaisir infâme reste bon en soi, car le plaisir est essentiellement bon ; à quel titre est-il mauvais ? à ce seul titre que les conséquences qu'il peut entraîner présentent des chances de douleurs telles, qu'en comparaison de ces douleurs le plaisir lui-même n'est rien. Ce n'est donc en aucune manière, parce qu'il est infâme, que Bentham blâme le plaisir qu'un scélérat recueille de son crime, mais à cause des conséquences qui peuvent en résulter pour celui qui le goûte ; c'est là, selon Bentham, ce qu'entend et ce que veut dire l'humanité quand elle déclare ce plaisir infâme ; quiconque le condamne à un autre titre est ascétique.

Passons au principe de sympathie et d'antipathie.

Bentham range sous cette dénomination tout principe en vertu duquel nous déclarons une action bonne ou mauvaise, par une raison distincte et indépendante des conséquences de cette action. Ainsi, tout moraliste qui ne puise pas exclusivement dans les conséquences agréables ou désagréables des actions le principe de leur qualification, quelle que puisse être d'ailleurs la règle au moyen de laquelle il les qualifie, tout moraliste semblable professe sous une forme ou sous une autre le principe de sympathie et d'antipathie. On voit tout d'un coup combien de systèmes différens viennent se ranger sous cette seconde catégorie. Ainsi, il y a des moralistes qui ont prétendu que nous avons un sens moral qui perçoit la bonté et la méchanceté des actions, exactement comme le goût

sent la qualité des saveurs, exactement comme l'odorat distingue les bonnes et les mauvaises odeurs. Hutcheson a professé cette doctrine, ainsi que beaucoup d'autres philosophes. Pour quiconque admet cette hypothèse, les actions sont qualifiées sans aucune considération de leurs conséquences; en d'autres termes, l'approbation ou la désapprobation ne remonte pas des conséquences à l'action, mais lui arrive d'autre part; donc un tel principe rentre dans le principe général de la sympathie et de l'antipathie, et n'en est qu'un cas ou qu'une forme. Il en est de même de celui qu'ont admis beaucoup de philosophes, qu'il existe une dictinction naturelle et absolue entre le bien et le mal, distinction perceptible à la raison, et telle que, quand une action se présente, la raison saisit en elle son caractère, moral et la qualifie par ce caractère intrinsèque, sans aucune considération des conséquences utiles ou nuisibles qu'elle peut produire. Un tel principe, qui est celui de beaucoup de systèmes, rentre encore dans celui de la sympathie et de l'antipathie. Ceux qui pensent qu'il existe en nous une règle innée et primitive qu'ils appellent loi naturelle, loi morale, loi du devoir, laquelle, quand une action se présente, s'y applique, et par laquelle cette action est qualifiée bonne ou mauvaise, suivant qu'elle se trouve convenir ou disconvenir avec cette loi, ceux-là professent également le principe de la sympathie et de l'antipathie. Ceux qui pensent, comme moi, que ce qui est bon, c'est ce qui est conforme à l'ordre, que ce qui est mauvais, c'est ce qui lui est contraire, ceux-là n'ayant

aucun égard aux conséquences que peut avoir une action, professent aussi, sous une certaine forme, le principe de la sympathie et de l'antipathie.

Ainsi Bentham ne reconnaît que deux principes de qualifications, ou, ce qui revient au même, que deux systèmes moraux distincts du sien : 1° celui qui, comme le sien, qualifie les actions par leurs conséquences, mais qui déclare bonnes celles qui produisent de la peine, et mauvaises celles qui produisent du plaisir : c'est le système ascétique ; 2° celui qui, d'une manière et pour une part quelconque, puise la qualification des actions ailleurs que dans leurs conséquences agréables ou désagréables ; et c'est le système de la sympathie et de l'antipathie.

Il signale pourtant en passant un quatrième système, qu'il appelle système religieux, et qui place dans la volonté de Dieu la règle de ce qui est bon et mauvais, et, par conséquent, de ce qu'il faut faire ou ne pas faire. Bentham a mille fois raison de dire qu'un tel principe n'en est pas un, car il faut toujours déterminer la règle que prescrit la volonté de Dieu, règle qui ne peut être que l'une de celles que Bentham a énoncées, en sorte que ce système retombe nécessairement dans un des trois autres.

Tels sont les systèmes rivaux du sien que Bentham reconnaît et qu'il déclare complètement faux. Mais au lieu qu'il n'a pas cherché à démontrer le sien, il essaie de réfuter ceux-ci, et c'est dans cette réfutation qu'on trouve le peu de métaphysique que présentent

les ouvrages de Bentham. C'est donc dans cette réfutation qu'il faut chercher la philosophie de ses opinions, quand on veut la pénétrer; c'est là aussi que je la chercherai et l'attaquerai, quand j'en viendrai à la réfutation des idées de Bentham.

Les principes de la théorie de Bentham et les définitions qui en émanent étant ainsi posées, il me reste à vous faire connaître les conséquences pratiques qu'il en tire. C'est ici que notre publiciste devient original, et c'est aussi la partie de son système qui vous intéressera et la seule qui m'ait engagé à vous l'exposer; autrement sa doctrine étant identique à celles de Hobbes, je ne vous en aurais pas entretenu. Ce sont les vues que je vais vous exposer qui ont donné à Bentham une si grande réputation parmi les hommes qui s'occupent de législation; c'est par ces vues qu'il a été véritablement utile, et qu'il continuera à exercer une influence en très-grande partie heureuse sur la réforme et l'amélioration des lois européennes.

Vous remarquerez qu'il ne suffit pas, pour tirer de la théorie de l'utilité des jugemens pratiques, de savoir qu'une action est bonne quand elle engendre plus de plaisir que de douleur, mauvaise quand elle engendre plus de douleur que de plaisir, meilleure ou pire qu'une autre, quand elle engendre plus de plaisir ou plus de douleur que cette autre. De tels principes restent stériles dans l'application, tant qu'on n'a pas trouvé un moyen d'évaluer la quantité de bien et la quantité de mal qui émanent d'une action et de

déterminer le rapport de ces deux quantités; sans ce moyen tous les résultats précédens demeurent des vérités inutiles; il est impossible de s'en servir. L'effort de Bentham et sa gloire, c'est d'avoir, par une analyse qui n'est pas sans défauts, mais qui, dans son imperfection même, est remarquable par son étendue et sa profondeur, essayé de donner une mesure pour évaluer ce qu'il appelle la bonté et la méchanceté des actions, c'est-à-dire, la quantité de plaisir et de peine qui en résulte.

Je vais essayer, Messieurs, de vous indiquer rapidement les élémens de l'arithmétique morale de Bentham, en invitant ceux d'entre vous qui désireraient en acquérir une connaissance plus approfondie, de recourir au livre de M. Dumont, ou mieux encore à l'ouvrage original que je vous ai signalé.

La première donnée de l'arithmétique morale de Bentham devait être une énumération et une classification complète des différentes espèces de plaisirs et de peines. Car, comme ce sont ces plaisirs et ces peines qui donnent une valeur positive ou négative aux actions et aux choses, il est impossible de songer même à évaluer ces dernières si on ne connaît pas bien toutes les espèces de plaisir et de peine qu'elles peuvent produire, et dont la nature humaine est capable. Il serait trop long et fort inutile de vous donner les détails de cette classification, tout aussi arbitraire que la plupart de celles qui ont été tentées, jusqu'à présent; ce serait dépasser mon but qui n'est

point de vous enseigner le système de Bentham, mais simplement de vous en donner une idée.

Les plaisirs et les peines connus, le second élément de l'arithmétique morale de Bentham devait être une méthode pour déterminer la valeur comparative des différentes peines et des différens plaisirs. Ici quelques détails deviennent nécessaires.

Soient donnés deux plaisirs qui résultent de deux actions, pour savoir si l'une de ces actions est plus utile que l'autre, il faut savoir lequel de ces deux plaisirs a plus de valeur, et pour le savoir, il faut une méthode de comparaison. Or, cette méthode serait trouvée, si on connaissait bien toutes les circonstances qui peuvent entrer dans la valeur d'un plaisir. Ce sont donc ces différentes circonstances que Bentham s'est appliqué à déterminer, et cette recherche l'a conduit à ce résultat, que, pour déterminer la véritable valeur d'un plaisir, il fallait le considérer sous six rapports principaux : 1° sous le rapport de l'intensité, car il y a des plaisirs qui sont plus vifs, et d'autres qui le sont moins; 2° sous le rapport de la durée, car il y a des plaisirs qui se prolongent, et d'autres qui n'ont qu'une courte durée ; 3° sous le rapport de la certitude, car les plaisirs que considère l'arithmétique morale sont toujours au futur ; ils viendront à la suite de l'action sur laquelle on délibère; or la certitude plus ou moins grande qu'ils la suivront, est un élément qu'il faut faire entrer en ligne de compte dans l'évaluation des plaisirs; 4° sous le rapport de la proximité : tel plaisir peut se faire attendre long-tems après l'action, et tel autre plaisir en ré-

sulter immédiatement; 5° sous le rapport de la fécondité : il y a des plaisirs qui en amènent d'autres à leur suite; il y en a qui n'ont point cette propriété; 6° enfin, sous le rapport de la pureté : il y a des plaisirs qui ne peuvent engendrer aucune peine, et d'autres dont les conséquences sont plus ou moins pénibles.

Tels sont les aspects divers sous lesquels il faut considérer un plaisir pour en mesurer la valeur, et la même méthode s'applique aux peines. Ce n'est qu'après avoir envisagé les plaisirs et les peines qui résulteront de deux actions sous tous ces rapports, qu'on peut décider avec assurance laquelle est réellement la plus utile ou la plus nuisible, la meilleure ou la pire, et mesurer la différence qui existe entre elles. Voilà pour la valeur intrinsèque des plaisirs et des peines comparés entre eux.

Mais cela ne suffit pas, et un autre élément doit entrer dans l'évaluation des plaisirs et des peines. Le même plaisir, en effet, n'est pas en vous ce qu'il est en moi, car il y a entre vous et moi des différences qui en affectent la valeur; vous pouvez n'avoir ni la même constitution, ni le même âge, ni le même caractère; nous pouvons différer par le sexe, par l'éducation, par les habitudes, et par mille autres circonstances. Or, il est évident que ces diversités dans les individus influent sur les sensations qu'ils éprouvent, et qu'ainsi le même plaisir ne se produira pas identique chez les différens individus, mais variera de l'un à l'autre en vertu de ces diversités. De là, dans l'arithmétique morale de Bentham, un second élément qu'il n'a pas

cherché avec moins de soin à mettre en lumière que le premier, s'efforçant par une analyse exacte de déterminer toutes les circonstances qui peuvent influer sur la sensibilité d'un individu, et par là rendre plus ou moins vifs les différens plaisirs et les différentes peines dont elle est susceptible.

Il distingue ces circonstances en deux ordres, celles du premier et celles du second. Je vous citerai au nombre des premières, les tempéramens, les différens états de santé ou de maladie, les degrés de force ou de faiblesse du corps, de fermeté ou de mollesse du caractère, les habitudes, les inclinations, le développement plus ou moins grand de l'intelligence, circonstances qui influent considérablement, non seulement sur l'intensité, mais encore sur la durée et les autres élémens de la valeur intrinsèque des peines et des plaisirs. Bentham dresse un catalogue exact de toutes ces circonstances, et entre sur chacune dans des développemens pleins de sagacité.

Mais si, dans le calcul moral de la valeur des peines et des plaisirs, il fallait prendre en considération tous ces détails, on serait obligé de considérer à part chaque individu, car elles varient de l'un à l'autre; et encore serait-on fort embarrassé; car, comment connaître toutes les circonstances d'un individu qui souvent ne les sait pas lui-même. Bentham a donc cherché s'il n'existait pas des circonstances générales qui impliquassent chacune un plus ou moins grand nombre de celles-là, qui en fussent en quelque sorte les signes naturels, et qui pussent servir de base au législateur,

lequel ne peut connaître les individus, mais connaît le monde et les grandes classifications dans lesquelles se répartissent les individus qui le composent ; il a trouvé qu'il en existait, et ce sont ces circonstances qu'il appelle circonstances du second ordre. Ces circonstances, plus générales et plus visibles que celles du premier, impliquent chacune quelques unes de celles-ci, en sorte que là où elles existent, on peut être sûr qu'en général là existent aussi ces dernières. Le sexe, l'âge, l'éducation, la profession, le climat, la race, la nature du gouvernement, l'opinion religieuse sont au nombre de ces circonstances générales. Si je n'étais pressé par le tems, il me serait aisé de vous démontrer que chacune de ces circonstances du second ordre n'influe sur la sensibilité que parce qu'elle implique un certain nombre de circonstances élémentaires qui sont au nombre de celles que Bentham a classées dans le premier ordre. Ainsi le sexe féminin implique un certain degré de faiblesse corporelle, un certain caractère, certaines inclinations, une certaine somme d'intelligence, et c'est parce qu'il implique tout cela, que la même douleur ou le même plaisir ont, dans une femme, une autre intensité, une autre durée, d'autres conséquences, en un mot une autre valeur que dans un homme. Or, Messieurs, il n'en est pas de l'âge, du sexe, des opinions religieuses, et en général de toutes les circonstances du second ordre, comme il en est des circonstances du premier ; celles-là sont visibles pour le législateur, il peut les saisir, les apprécier, et par conséquent les faire en-

trer dans ses calculs. Il peut, par exemple, ne pas infliger des peines aussi fortes aux femmes qu'aux hommes, parce qu'une peine égale punirait la femme plus que l'homme. Je ne puis que vous indiquer rapidement ce point de la méthode d'évaluation de Bentham ; vous m'entendez à demi-mot.

Voilà déjà trois élémens du calcul ou de l'évaluation morale des peines et des plaisirs : mais ce n'est pas tout. Jusqu'ici nous n'avons considéré les peines et les plaisirs que dans l'individu ; or, il y a des actions qui engendrent des peines et des plaisirs qui ne s'arrêtent pas à un seul individu, mais qui s'étendent à un grand nombre; de là un autre élément important du calcul moral, et que Bentham a analysé avec le plus grand soin. Les résultats de cette analyse sont peut-être ce que son système offre de plus original et de plus utile. C'est l'histoire exacte et curieuse de la manière dont les effets d'une action utile ou nuisible s'étendent autour de celui qui l'a faite et de celui qui en a été l'objet, atteignent de proche en proche différentes classes d'individus, et parviennent, quelques-unes du moins, jusqu'aux dernières extrémités de la société. Le calcul de tout le mal ou de tout le bien que fait une action à la société, par delà l'individu qui la subit directement, et les lois selon lesquelles ce bien et ce mal voyagent et s'éparpillent, voilà, en d'autres termes, ce que nous offre l'ingénieuse analyse de Bentham. Sa fureur de classification, qui est un inconvénient de sa méthode, car les classifications aboutissent souvent à embrouiller au lieu d'éclaircir, n'en-

traîne ici que de bons effets, car il classe juste et bien. Quoique les résultats de son analyse conviennent au bien comme au mal, c'est le mal qui en est l'objet exclusif, car c'est au mal surtout que les législations ont à faire, impuissantes qu'elles sont à encourager le bien. On retrouve donc encore ici le point de vue du légiste qui domine toujours Bentham, mais qui, dans cette circonstance, le domine sans inconvénient pour la vérité.

Étant donnée une action mauvaise, c'est-à-dire une action dont les conséquences sont, somme toute, plus nuisibles qu'utiles, Bentham, par delà le mal qu'elle fait à celui qui en est l'objet propre, analyse ceux qui en découlent pour la société, et les distingue en maux du premier, maux du second, et maux du troisième degré. Ce qui caractérise les premiers c'est d'atteindre des individus déterminables, et qu'il est possible de connaître et de nommer à l'avance. Soit un vol, par exemple; le mal causé par cette action ne s'arrête pas à la personne volée, il s'étend à sa femme, à ses enfans, à sa famille. Il y a donc ici, indépendamment du mal primitif, un mal accessoire qui atteint un certain nombre de personnes que la loi peut connaître d'avance. C'est ce mal que Bentham appelle mal du premier degré.

Mais les mauvais effets du vol vont plus loin que la famille de l'homme volé, ils se répandent encore sur un nombre indéfini d'individus indéterminés. Quand, en effet, un homme est volé, une portion plus ou moins grande de la société a connaissance de ce vol,

et par là même s'en alarme; il y a donc le mal de l'alarme, pour tous ceux qui apprennent que le vol a été commis; car autant peut en arriver à chacun. Mais ce n'est pas tout; indépendamment du mal de l'alarme, l'action engendre un danger réel pour la société; d'une part, en apprenant que ce vol a été commis, des gens qui n'avaient jamais songé à ce moyen de subsister, s'en avisent, et, d'autre part, la connaissance qu'il a réussi fait que d'autres qui se livraient déjà à cette industrie l'exercent avec un redoublement de hardiesse et d'activité. Voilà donc des maux qui dérivent encore de l'action, comme ceux du premier degré, mais qui tombent sur des personnes que le législateur ne peut déterminer : ce sont les maux du second degré.

Il y a une troisième espèce de mal que ne produit pas toujours, mais que tend toujours à produire une action mauvaise; la voici. Si, dans une société, le vol devenait tellement commun que l'alarme fût extrême, et le danger si grand que la loi fût impuissante à le réprimer; si les choses, en d'autres termes, en venaient dans cette société au point où elles en étaient dans presque tous les pays de l'Europe à certaines époques du moyen-âge, alors qu'il y avait des brigands partout et qu'ils étaient les plus forts, qu'en résulterait-il? Ceci : c'est que personne ne voudrait plus travailler, c'est que chaque citoyen se laissant aller au découragement, renoncerait à une industrie dont les fruits auraient cessé de lui être assurés; c'est que la paresse viendrait, et avec la paresse tous les vices; c'est qu'enfin il y aurait désorganisation complète de la société,

Eh! bien, toute action mauvaise, indépendamment du mal qu'elle produit pour celui qui en est l'objet, de celui qu'elle fait à certaines personnes déterminées, de celui qu'elle engendre en alarmant la société et en augmentant la somme des dangers qu'elle court, toute action mauvaise, dis-je, a une tendance à produire cet état de désorde qui est la désorganisation complète de la société. Cette tendance est le mal du troisième degré, dernière espèce de ceux qui peuvent résulter d'une action mauvaise. Telle est l'esquisse grossière et rapide de cette partie intéressante des idées de Bentham.

Vous connaissez maintenant, Messieurs, tous les élémens de son arithmétique morale, ou de sa méthode pour évaluer l'utilité et la nuisibilité des actions; vous voyez que ces élémens sont de quatre espèces, ou, en d'autres termes, que l'évaluation des actions présuppose la connaissance exacte : 1° de tous les plaisirs et de toutes les peines dont la nature humaine est susceptible; 2° de toutes les circonstances intrinsèques qui peuvent augmenter ou diminuer la valeur d'un plaisir ou d'une peine; 3° de toutes les circonstances qui peuvent faire varier les sensibilités, et modifier ainsi indirectement la valeur des plaisirs et des peines qui les affectent; 4° enfin, de toutes les conséquences d'une action utile ou nuisible, qui dépassent l'individu ou la collection d'individus qui en est l'objet immédiat, et atteignent, par delà, un nombre plus ou moins grand d'individus, et même la société tout entière.

Maintenant que nous connaissons les élémens de

l'évaluation, il me reste à vous indiquer comment, avec ces élémens, Bentham évalue les actions.

La première question qu'on peut se poser sur les actions est celle-ci : Une action étant donnée, cette action est-elle bonne ou mauvaise? Or, elle est bonne si elle est utile, mauvaise si elle est nuisible, et elle est utile ou nuisible, selon que sa tendance à produire du plaisir, surpasse sa tendance à produire du mal, ou que cette dernière tendance, au contraire, surpasse la première. La question ainsi traduite, on voit que, pour la résoudre, il suffit de calculer et d'apprécier les effets possibles de l'action, d'une part les effets bons, de l'autre les effets mauvais, puis de balancer les deux listes, après quoi le reste détermine la nature de l'action ; si le reste est du bien, l'action est utile; si le reste est du mal, l'action est nuisible. La seconde question qui peut être posée sur les actions est celle-ci : De deux actions trouvées ou utiles ou nuisibles par l'opération précédente, laquelle l'est le plus, laquelle l'est le moins? La règle pour la résoudre est tout aussi simple que la précédente; il est évident que, pour y parvenir, il suffit de comparer les deux restes qu'on a trouvés, lorsqu'on a reconnu que ces deux actions étaient l'une et l'autre ou bonnes ou mauvaises; le reste le plus fort décide laquelle des deux actions est ou la meilleure ou la pire. Enfin, le troisième problème qu'on peut se proposer sur les actions est celui-ci : Un certain nombre d'actions bonnes ou d'actions mauvaises étant donné, déterminer le degré de bonté ou de méchanceté de chacune? et il

est évident qu'il se résout par la même opération que le précédent. C'est ainsi, Messieurs, qu'à l'aide de cette arithmétique on arrive à résoudre tous les problèmes que l'évaluation morale des actions peut présenter.

Nous touchons à l'application de toute cette méthode, laquelle n'a été imaginée que pour mettre en valeur le principe de l'utilité. La question que se pose Benthamet et qui est fondamentale en législation, est celle-ci : A-t-on le droit et convient-il d'ériger en délits certaines actions et de leur infliger des peines? Il ne faudrait pas le faire si le législateur n'en avait pas le droit, ou ce qui est identique dans les idées de Bentham, si une telle mesure n'était pas utile à la société, et s'il ne fallait pas le faire il ne faudrait pas de loi, l'œuvre du législateur deviendrait superflue; car, qu'est-ce qu'une loi? c'est une prescription, et sans une sanction, c'est-à-dire une peine, la prescription serait vaine, la loi n'existerait pas.

Pour résoudre cette question fondamentale, voici comment Bentham raisonne. Qu'est-ce qu'un délit? C'est une action qui entraîne du mal; car on ne qualifie pas délit des actions qui ne produisent que des résultats bons ou indifférens; quand on l'a fait, ç'a été par erreur. D'autre part, qu'est-ce qu'une peine décernée contre une action? c'est un mal. Maintenant quel est le but de la société? c'est d'arriver à la plus grande somme de bien possible; quelle est la mission du législateur et du gouvernement? c'est de faire que cette somme soit la plus grande possible. A quoi donc

se ramène cette question posée par le législateur, si certaines actions doivent être érigées en délits, et s'il est bon de leur infliger des peines? à une question de balance entre deux maux. En effet, l'action produit un mal, et la peine en est un; il s'agit donc de savoir en premier lieu, si la peine peut empêcher l'action, ou, du moins, la prévenir souvent; et en second lieu, en supposant qu'elle le puisse, si le mal de la peine est moindre que celui de l'action? En est-il ainsi? il est utile, et, par conséquent, on a le droit d'ériger l'action en délit et d'y attacher la peine. Telle est la solution de Bentham, et elle ne pouvait être autre dans ses idées. Or, ce principe posé, il n'est pas difficile de démontrer qu'il y a des peines efficaces à prévenir, ou, au moins, à rendre très-rare telle action nuisible à la société. Il ne l'est pas davantage de prouver qu'il y a beaucoup de cas où le mal de la peine est infiniment moindre pour la société que le mal de l'action. De là, la convenance et la justice d'ériger certaines actions en délit et de leur infliger des peines.

A la suite de cette théorie, Bentham cherche le moyens que le législateur peut avoir à sa disposition, pour agir sur la société, c'est-à-dire, pour engager les hommes à faire le plus d'actions utiles et le moins d'actions nuisibles à la communauté; ce qui le conduit à une branche de la science qu'on pourrait appeler, avec M. Dumont, la dynamique morale, et qui a pour objet la détermination des leviers qui agissent sur la volonté humaine, et dont peut se servir le législateur, pour diriger cette volonté dans le sens qui lui convient.

Je terminerai cette leçon, Messieurs, par l'exposition rapide des principales idées de Bentham sur ce sujet.

Un motif d'action dans son système ne peut être qu'un plaisir ou une peine; car, d'après son principe, aucune autre chose ne peut influer sur nos déterminations. S'il en est ainsi, le plaisir et la peine sont les seuls leviers dont le législateur puisse se servir pour nous porter à certaines actions, et nous détourner de certaines autres; en d'autres termes, le plaisir et la peine sont les seules sanctions possibles qu'il puisse donner à ses lois. Or, pour se faire une idée nette de l'étendue de ce moyen unique, il fallait que Bentham étudiât avec soin les plaisirs et les peines sous ce nouvel aspect, c'est-à-dire, en tant que propres à devenir des sanctions de la loi ou des leviers dans la main du législateur. C'est de la sorte et par ce chemin qu'il arrive à reconnaître quatre classes de peines et de plaisirs, capables d'agir comme sanctions. La première, se compose des plaisirs et des peines, qui dérivent naturellement pour nous des actions que nous faisons. Quand nous accomplissons un acte, cet acte entraîne naturellement pour nous un certain nombre de conséquences agréables ou désagréables que nous pouvons prévoir, et à ce titre, elles sont un puissant mobile de nos déterminations. Bentham appelle sanction naturelle ou physique, cette première classe de plaisirs et de peines. Mais indépendamment des conséquences directes qui suivent pour nous de nos actions, il y en a d'indirectes qui n'en dérivent que par ce qu'il y a autour de nous d'autres hommes. Ainsi, quand

nous avons fait une mauvaise action, elle nous attire le mépris et l'inimitié de nos semblables. Outre que ces sentimens sont désagréables pour nous, ils font que nos semblables sont moins disposés à nous obliger, et à nous rendre, comme dit Bentham, des services gratuits; car, si nous attachons du prix à la bienveillance des autres hommes, c'est que cette bienveillance, selon lui, les dispose à nous rendre des services qui ne nous coûtent rien. Cette classe de peines et de plaisirs forme ce que Bentham appelle la sanction morale ou la sanction d'honneur et d'opinion. Viennent en troisième lieu, les peines et les plaisirs que peuvent attirer sur nous nos actions, en tant qu'il y a des lois qui infligent des peines pour tel acte et quelquefois des récompenses pour tel autre; c'est ce que Bentham appelle la sanction légale. Enfin, si nous avons des croyances religieuses, et si ces croyances nous font espérer ou craindre pour une certaine conduite en cette vie, certaines récompenses ou certaines punitions dans une autre, il s'ensuit une quatrième classe de plaisirs et de peines, plaisirs et peines futures, mais qui n'en sont pas moins un mobile de détermination, et qui forment la quatrième sanction, ou la sanction religieuse. Ainsi, sanction naturelle, sanction morale, sanction légale, sanction religieuse, tels sont les leviers par lesquels notre volonté peut être remuée et parmi lesquels le législateur doit chercher ses moyens d'action; car il ne peut en trouver ailleurs, il n'en existe pas d'autres.

Mais le législateur peut-il se servir de tous ces

leviers; et en supposant qu'il le puisse, le doit-il? Bentham trace ici la ligne de démarcation qui sépare la législation de la morale. Il montre très-bien, et, par des raisons très-sages, ce qui avait été démontré mille fois, mais jamais peut-être avec la même évidence, jusqu'où peut aller la législation, et où elle ne doit pas pénétrer. Le législateur a tout-à-fait en sa puissance la sanction légale; il dépend de lui d'attacher telle punition à un acte, et telle récompense à un autre; mais il ne crée pas les trois autres sanctions; ce n'est pas lui, mais la nature des choses qui attache aux actes la sanction naturelle; ce n'est pas lui, mais l'opinion et les croyances qui attachent à ces mêmes actes la sanction morale et la sanction religieuse; ne créant pas ces trois sanctions, il ne peut les gouverner et les plier à ses desseins; son véritable levier est donc la sanction légale; c'est par elle qu'il doit agir, parce qu'il en dispose; mais il ne s'en suit pas qu'il doive négliger les trois autres; s'il le faisait, il courrait le risque non-seulement de se priver de l'appui qu'il peut y trouver, mais encore d'affaiblir et de rendre impuissante la sanction même dont il dispose. En effet, ces forces qui agissent avant lui et sans lui, peuvent agir contre lui, s'il les heurte, pour lui, s'il sait se les concilier; le premier soin du législateur doit donc être de ne point se mettre en hostilité avec elles; le second, de s'en faire des auxiliaires.

Supposons, par exemple, qu'une certaine opinion religieuse domine dans un pays; qu'arrivera-t-il si le

législateur prescrit, sous la sanction légale, des actions que cette religion défend, ou en défend qu'elle condamne? Il arrivera que la sanction religieuse, mise en opposition avec la sanction légale, neutralisera celle-ci, et, par conséquent, rendra la législation impuissante. C'est ce que le législateur doit éviter, alors même qu'il considérerait les prescriptions de la religion comme funestes, et celles qu'il sacrifie comme utiles à la société. Et pourquoi? C'est que d'abord ses prescriptions, quoique meilleures, seraient impuissantes, et c'est ensuite qu'il a le plus grand intérêt à se ménager l'appui de la sanction religieuse, et qu'en ne la heurtant pas dans un cas, elle viendra à son aide dans une foule d'autres, où non-seulement elle secondera puissamment la sanction légale mais en tiendra lieu quand celle-ci ne pourra s'appliquer. Il en est de même des habitudes et des mœurs d'un pays; si le législateur les choque, il met la sanction morale en contradiction avec la sanction pénale, ses lois deviennent odieuses et par cela même impuissantes; au lieu que, s'il sait sacrifier quelque chose à cette force redoutable, elle le lui paiera avec usure en donnant à ses lois l'appui de l'opinion publique et du sentiment national. Ces exemples suffisent pour indiquer la pensée de Bentham, et faire pressentir les riches développemens qu'il lui donne. Bentham avait fait une étude approfondie des législations, il avait consacré sa longue vie à l'observation des faits sociaux, et ses ouvrages abondent en vues pratiques de la plus grande utilité. C'est un hommage que je suis heureux

de lui rendre, en compensation des critiques que j'ai déjà indiquées, et que je formulerai contre les principes de son système.

Après avoir posé les limites de la morale et de la législation, Bentham entre dans la législation elle-même et jette les bases du Code pénal et du Code civil; nous le suivrons dans ces régions pratiques de son système quand nous y pénétrerons nous-mêmes : pour le moment je dois m'arrêter. J'ai embrassé l'ensemble de ses opinions théoriques, j'ai montré son point de départ, son but et sa méthode; je consacrerai la prochaine leçon à examiner la valeur de cette doctrine, bien qu'à la rigueur je pusse m'en dispenser; car, tout ce que j'ai dit contre la philosophie de Hobbes, je l'ai dit contre celle de Bentham, puisqu'il y a identité entre les principes de ces deux philosophies.

Quatorzième Leçon.

SYSTÈME ÉGOISTE. — BENTHAM.

Messieurs,

J'ai cherché dans la dernière leçon à vous donner une idée vraie quoique très-générale du système de Bentham. Si cet écrivain avait essayé d'en démontrer les bases, j'aurais essayé à mon tour de les contester; mais comme il professe que le principe de l'utilité n'a pas besoin de preuves, et qu'il l'abandonne à sa propre évidence, ce que j'ai dit de la doctrine de Hobbes suffit contre celle de Bentham, qui est dans son principe exactement la même.

Bentham, s'il ne prouve pas sa doctrine, attaque du moins celles qui en diffèrent. Sûr de l'évidence de son principe, le prestige que peuvent exercer les principes opposés semble être la seule chose qui le préoccupe, et il s'efforce de montrer que ces principes sont faux. Quoiqu'il n'ait pas donné un grand

développement à cette polémique, toutefois, c'est là qu'il faut chercher le peu de philosophie qui se trouve dans ses écrits, lesquels n'en présentent aucune autre trace. Je vous soumettrai donc dans la leçon d'aujourd'hui les principaux argumens de cette polémique, et j'essaierai de les réfuter; car si quelque chose a pu convertir au système de Bentham les esprits qui s'inquiètent du fondement d'une doctrine, ce sont nécessairement ces argumens contre les systèmes opposés.

Je vous ai déjà indiqué dans la dernière leçon quelques-unes des causes qui avaient donné de l'autorité à Bentham et lui avaient procuré des disciples fanatiques. Il n'est pas déraisonnable de compter au nombre de ces causes cette circonstance même, qu'il ne prouve pas son système. Quand un philosophe, en effet, pose un principe et se donne la peine de le démontrer, ses disciples savent pourquoi ils l'admettent ; et soit que leur conviction soit ou ne soit pas entière, elle est du moins raisonnée, ce qui empêche qu'ils ne deviennent passionnés et fanatiques. Mais quand un philosophe pose un principe et déclare qu'il serait absurde de vouloir le prouver, alors ceux qui le reçoivent le font sur sa parole et uniquement parce que le maître l'a dit, et dès lors, il y a chance pour le fanatisme. Ainsi fait Bentham et ce dédain de la preuve se retrouve dans sa polémique contre les systèmes opposés ; car au lieu d'entrer dans une critique sérieuse et développée de ces systèmes, il indique seulement comment il faudrait

s'y prendre pour les réfuter ; en sorte que c'est plutôt une moquerie qu'une réfutation. Je le répète, cette foi prodigieuse de Bentham en ses opinions, en a inspiré une très-grande à ses disciples, et de là l'entier assentiment qu'ils accordent à tout ce qu'il a pu dire ou écrire et la passion aveugle avec laquelle ils le défendent.

Mais une cause plus immédiate et plus puissante encore du succès de la doctrine de Bentham, c'est que cette doctrine est tout naturellement celle de cette espèce d'hommes qui se donnent à eux-mêmes avec orgueil, et à qui on a laissé prendre avec complaisance le nom d'hommes positifs, classe extrêmement recommandable, élément utile de la société, mais, de toutes, la moins apte peut-être à discerner dans les sciences la vérité de l'erreur. Je vous prie, Messieurs, de bien saisir les limites de mon opinion ; je répète que je fais cas des hommes qui s'appellent positifs et que j'ai les yeux très-ouverts sur leur mérite ; ils en ont, et je suis prêt à leur en reconnaître beaucoup ; la seule chose que je conteste, c'est que la nature et les habitudes de leur esprit les rendent très-propres à découvrir la vérité, et, par conséquent, à faire autorité en matière de science.

En effet, Messieurs, ce qui distingue, ce qui caractérise les hommes positifs, c'est de ne voir et de ne comprendre que ce que tout le monde voit et comprend très-clairement, et de ne tenir et de ne reconnaître pour vrai que cela ; là où s'arrête le bon sens le plus vulgaire, là, selon eux, s'arrête aussi la certitude ; ils imposent à la science les limites des esprits communs.

En partant de ce principe, les hommes positifs divisent tout ce qui a été et tout ce qui pourra jamais être pensé en deux sphères distinctes, celle de la spéculation et celle des faits, rejettant sans rémission tout ce que la première embrasse et n'admettant que ce qui est compris dans la seconde. Mais ils ne laissent pas à ces deux mots leur valeur ordinaire; car ils appellent spéculation tout ce qu'ils ne comprennent pas.

Et d'abord ils appellent spéculation tout ce qui n'est pas la conséquence immédiate et prochaine des faits, repoussant comme choses comprises sous ce mot toutes les inductions un peu éloignées et qu'il faut un peu d'haleine pour atteindre. Il en résulte que, dans une foule de cas, le raisonnement le plus sévère est à leurs yeux de la spéculation.

Les hommes positifs n'admettent même pas toutes les espèces de faits; il y en a tout une classe qu'ils rejettent, et cette classe est celle des faits qui ne sont pas sensibles, c'est-à-dire, qui ne tombent pas sous les cinq sens que la nature nous a donnés; ainsi, les faits intellectuels et moraux et tous ceux que la conscience découvre en nous, sont pour eux des chimères; or, cette classe comprend à peu près la moitié des phénomènes qu'il a été donné à l'intelligence humaine d'atteindre et de connaître.

En niant cette grande moitié des faits observables, les esprits positifs nient et retranchent par cela même de la connaissance humaine toutes les vérités d'induction et de déduction que le raisonnement peut en faire sortir, et, par suite, toutes les sciences qui se compo-

sent de ces vérités; à leurs yeux ces sciences sont spéculatives et par conséquent n'existent pas.

Le véritable esprit positif va plus loin encore; il n'admet pas même tous les faits sensibles; car, parmi ces faits il repousse et met en doute ceux qui ont le malheur d'être placés à quelque distance de lui, soit dans le tems, soit dans l'espace; ce qui s'est passé à Rome il y a deux mille ans, ce qui arrive aujourd'hui en Chine, ce que les lunettes des astronomes aperçoivent dans le ciel, c'est pour lui de la spéculation.

Il ne faut pas seulement aux hommes positifs qu'un fait soit sensible et prochain, il faut encore qu'il soit bien connu de tout le monde et qu'on l'ait observé dix mille fois; un fait nouveau, insolite, est de la spéculation.

Parmi les faits bien connus, ils ne tiennent compte que des plus considérables et méprisent les petits; ils ne voient dans un arbre que le tronc et les plus grosses branches; les feuilles sont déjà de la spéculation.

Voilà la logique des hommes positifs; leur psychologie en est la conséquence immédiate.

Ils n'admettent dans l'homme que les facultés dont ils estiment les produits; ils font grand cas d'un bon estomac, d'une bonne paire de jambes, des cinq sens de nature, et de ce gros raisonnement qui, quand il fait froid le soir au mois décembre, prévoit qu'il pourra bien geler la nuit; toutes les autres facultés de l'homme, plus subtiles, plus élevées, ils les méprisent ou ils les nient; pour eux, ils n'en font aucun usage, peut-être même ne les ont-ils pas.

Ils tiennent pour insensés ceux chez qui ces facultés se développent et agissent. Un poète, un peintre, un homme religieux, un métaphysicien, un algébriste, un savant, sont à leurs yeux des créatures bizarres, des êtres exceptionnels.

Ils estiment des billevesées tous les produits de ces facultés. Un volume de Lamartine, un dialogue de Platon, un mémoire de l'Académie des inscriptions, une formule de Laplace, un paysage du Poussin, une belle page d'histoire, sont à leur sens des bagatelles qui peuvent bien amuser les hommes excentriques, mais qui n'offrent rien de solide et qui mérite d'occuper un esprit positif. Les canaux, les machines à vapeur, le cours de la rente, l'industrie, l'agriculture, le commerce, tout ce qui vaut et se vend, voilà ce qui a de la réalité et de l'importance.

Appliquez ces principes à la morale, Messieurs, et vous aurez ceci, qui est le système de Bentham.

Tous les mobiles élevés ou non raisonnés qui agissent sur notre nature, et qui ont une si grande part dans notre conduite, n'existent pas pour l'homme positif; il n'apperçoit pas les uns, il méprise les autres et les laisse aux femmes et aux enfans.

Il n'admet que l'intérêt, c'est-à-dire le bien-être; mais il supprime dans l'intérêt tous les plaisirs délicats qui dérivent de nos plus hautes, de nos plus nobles facultés; il lui faut des intérêts palpables qu'il puisse toucher, mesurer, encaisser; il ne comprendrait pas Épicure, s'il le lisait; mais il ne le lit pas, car c'est un philosophe et un ancien; il doute même qu'il ait

existé ; qui peut savoir, en effet, ce qui est arrivé dans le monde il y a deux mille ans ?

La morale est pour lui un calcul, et c'est par addition et soustraction qu'il détermine dans chaque cas ce qu'il convient qu'il fasse. Et comme l'homme positif est la mesure du monde aux yeux de l'homme positif, c'est le calcul à ses yeux qui mène le monde. Quant à Dieu, il n'y croit ni n'en doute ; il ne veut pas y songer, c'est chose trop subtile. Etroit, il est confiant, il est sûr, il ne doute de rien, il est heureux.

Les esprits positifs croient bien fermement qu'ils gouvernent le monde ; et, en effet, ils sont partout à la surface ; ils font les lois, ils administrent, ils fabriquent, ils trafiquent, ils consomment ; ils ne s'aperçoivent pas que le monde qu'ils pensent porter, est en mouvement sous leurs pieds, et que c'est lui qui les porte.

Les rouages visibles du monde, les seuls qu'ils aperçoivent, sont conformes à leurs idées ; mais les moteurs leur échappent, et ils prennent la roue du moulin pour l'eau qui la fait tourner.

Bentham, Messieurs, était un de ces esprits ; il a toute la portée, toute la force, toute l'étendue, toute la pénétration, toute la confiance qu'on peut avoir dans le cercle d'idées que je viens de tracer. Il devait donc avoir le système qu'il a eu, et ce système rencontrant la foule des esprits trempés comme le sien, devait les prendre, les rallier, les enchanter. Aussi tous les hommes positifs des deux mondes ont battu des mains au système de Bentham, et c'est là, par-dessus tout, la grande, la véritable cause de son succès.

Et maintenant, Messieurs, voyons en quoi consistent les redoutables objections élevées par Bentham contre les systèmes qui ne concentrent pas dans l'intérêt tous les motifs des déterminations humaines. C'est dans le premier chapitre de *l'Introduction aux principes de la morale et de la politique* que la partie la plus importante de cette polémique se trouve consignée. Là, en effet, après avoir posé l'intérêt comme le motif universel de toute détermination, et déclaré qu'une pareille assertion n'a pas besoin de preuves, Bentham passe, non pas à la réfutation des philosophes qui ont assigné à la politique et à la morale un autre principe, mais à l'indication de la route qu'il faudrait suivre et de la manière dont un partisan de l'utilité devrait s'y prendre pour les convaincre de leur erreur, ou tout au moins pour les réduire au silence. Voici, selon Bentham, comment un partisan du principe de l'utilité doit argumenter contre un adversaire de ce principe.

D'abord, il n'y a personne, dit Bentham, qui ne reconnaisse que l'utilité ou la recherche du bien-être est un des mobiles des déterminations humaines. Cela est si évident que les partisans, même les plus outrés, des systèmes opposés, ne l'ont jamais nié. Quelle que soit donc la personne à laquelle vous ayez à faire, elle placera le principe de l'utilité au nombre des mobiles des déterminations humaines; seulement, à côté de ce mobile, elle en admettra un autre, et c'est en cela que son opinion s'éloignera de la vôtre. Eh bien! engagez-la d'abord à analyser cet autre mobile, afin

de bien voir si ce principe qu'elle croit distinct du principe de l'utilité, ne serait pas ce même principe sous une autre forme. Voilà le premier moyen à employer, et le plus souvent il suffira; car, il est fort peu d'hommes qui, en examinant de près les mots de bien et de mal, de crime et de vertu, d'honneur et de bassesse dont ils se servent, ne reconnaissent qu'au fond ces mots n'ont de sens que dans le système de l'utilité; vous convertirez donc par là tous les ennemis irréfléchis de votre principe.

Mais, supposons que, dans la sincérité de sa pensée, votre adversaire admette, à côté du principe de l'utilité, un principe qui en soit réellement distinct; alors, cet autre principe ne peut être que celui de l'antipathie et de la sympathie. Et, en effet, le caractère propre du principe de l'utilité, c'est de qualifier les actions, de les approuver ou de les désapprouver d'après leurs conséquences; or, on ne peut concevoir qu'un seul principe distinct de celui-là; car, si on ne juge pas les actions par leurs conséquences, il faut nécessairement les juger par quelque chose d'indépendant de leurs conséquences; il faut, en d'autres termes, qu'à l'idée de chaque action s'attache naturellement une approbation ou une désapprobation antérieure aux suites de l'action, et tout-à-fait indépendante de ces suites; or, sous quelque forme qu'on enveloppe ce fait, il reste toujours le même, et il constitue le principe que j'appelle de la sympathie et de l'antipathie. Mais si chaque homme, dit Bentham, attache ainsi à *priori*, une idée de bonté et de méchanceté

aux actions, il doit arriver de deux choses l'une, ou bien que vous vous croirez le droit, vous individu, d'imposer vos jugemens moraux aux autres hommes, ou bien que vous reconnaîtrez à tout homme celui d'avoir les siens et d'agir en conséquence. Dans la première hypothèse, il faut dire à l'adversaire de l'utilité, que son principe est tyrannique; car, de ce que vous sentez de telle ou telle façon les actions qui sont soumises à votre jugement, de ce que votre raison ou votre instinct trouve les unes bonnes et les autres mauvaises, il ne s'en suit pas que vous ayez le droit d'imposer ce sentiment aux autres individus de l'espèce; que si vous le faites vous mettez votre instinct à la place du leur, vous leur imposez votre jugement, et votre principe est tyrannique pour l'espèce humaine. Accordez-vous, au contraire, aux sentimens de chaque individu dans la qualification des actions, la même autorité; les individus étant différens, les jugemens varieront, et votre principe est anarchique. Voilà l'alternative à laquelle vous ne pouvez échapper, si vous renoncez à juger les actions par leurs conséquences; car, alors, à la place de ces conséquences qui sont choses positives, calculables, les mêmes aux yeux de tous les hommes, vous donnez pour base à vos jugemens moraux de purs sentimens, c'est-à-dire des faits éminemment individuels et par conséquent éminemment variables d'un homme à un autre, sentimens qu'il est tyrannique d'imposer, et anarchique de reconnaître comme base de la morale.

Cet argument épuisé, dit Bentham, allez un peu plus loin : priez l'adversaire du principe de l'utilité de dire, si le principe à *priori*, par lequel il prétend que les actions sont appréciées, est aveugle ou ne l'est pas. S'il est aveugle, alors c'est un pur instinct; on ne peut ni le justifier, ni l'expliquer; tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'il est. S'il n'est pas aveugle, il est donc raisonné; il y a donc, en d'autres termes, une loi, une règle que vous appliquez, et de laquelle vous tirez l'appréciation à *priori* des actions. Si telle est la doctrine de votre adversaire, poursuit Bentham, demandez lui quelle est cette règle supérieure au moyen de laquelle il juge qu'une action est bonne ou mauvaise. Examinez avec lui si cette règle ne serait pas celle de l'utilité. Que, si elle ne l'est pas, obligez-le de donner une définition de cette règle, de la formuler de manière à ce qu'on la comprenne et à ce qu'on puisse l'appliquer.

Allez plus loin encore, continue Bentham, et en supposant qu'il y ait deux principes, celui de l'utilité et un autre, priez votre adversaire de faire la part des deux principes, de dire jusqu'où va, jusqu'où peut s'appliquer le principe de l'utilité; là où son autorité s'arrête, là où doit commencer d'intervenir l'autre principe; en d'autres termes, engagez-le à délimiter rationnellement les deux autorités, et à démontrer que là où il pose les bornes, là elles doivent être réellement posées.

Mais ce n'est pas encore tout : admettons que votre adversaire définisse son principe, admettons qu'il lui

fasse sa part, et pose des bornes à sa juridiction et à celle de l'utilité, il reste à savoir si cette juridiction est réelle, si l'autorité prêtée à ce principe distinct de l'utilité, il la possède. Pressez donc encore, dit Bentham, le partisan de ce principe, priez-le d'assigner l'action que ce principe exerce sur la nature humaine, de dire et de montrer à quel titre et comment il peut l'exercer; car, il ne suffit pas d'imaginer un principe, et de lui décerner le titre de motif de nos déterminations pour lui en donner l'autorité et la puissance; cette puissance et cette autorité, il faut qu'il les possède réellement, autrement ce n'est qu'un principe chimérique. Quiconque croit à l'existence d'un motif distinct de l'utilité, est donc tenu de montrer que ce motif est capable d'exercer une action sur la volonté humaine et de la déterminer, en d'autres termes qu'il a quelque prise sur notre nature.

Bentham n'imagine pas qu'il y ait un adversaire du principe de l'utilité, qui puisse résister à cette argumentation; s'il échappe à un des piéges dont il vient en quelque sorte de dresser la carte, il doit infailliblement, selon lui, tomber dans l'autre.

En feuilletant l'ouvrage de Bentham, je n'ai trouvé, en dehors de ce plan, que deux argumens distincts. Ces deux argumens je vais vous les soumettre, afin que vous ayez une idée complète de toute la polémique de ce philosophe.

Bentham estime qu'il faut qu'une loi soit extérieure à celui qu'elle gouverne. Or, dit-il, l'utilité est quelque chose d'extérieur aux individus qu'elle régit. Et,

en effet, elle se compose de faits matériels et mesurables; que nous voyons résulter des actions, et qu'on ne peut pas contester. Par conséquent l'utilité est une chose extérieure qui peut être, dans chaque cas, évaluée d'une manière irrécusable pour tous, et par suite imposée comme loi. Au lieu que le motif par lequel vous prétendez apprécier la bonté et la méchanceté des actions étant un phénomène intérieur, ne saurait être considéré comme loi ni par l'être dans lequel il se produit, ni à plus forte raison par ceux dans lesquels il se produit autrement ou ne se produit pas du tout. En un mot, il ne saurait devenir une règle.

Le second argument est celui-ci : Si vous admettez le principe de l'antipathie et de la sympathie, il s'en suit que le législateur doit punir les actions proportionnellement à la répugnance qu'elles inspirent, ou à la désapprobation instinctive qu'elles excitent. L'expérience prouve que jamais les législateurs n'ont suivi cette règle, et le bon sens dit qu'ils ont bien fait; car elle conduirait à toutes les absurdités possibles en matière de législation.

Telles sont les deux objections qui ferment la liste des raisonnemens de Bentham contre les adversaires de son principe. Il nous reste maintenant à reprendre, l'un après l'autre, ces argumens divers, et à montrer en quoi ils nous paraissent impuissans contre les systèmes qu'ils attaquent. Mais avant d'entrer dans cet examen, j'ai besoin, Messieurs, d'attirer votre attention sur une confusion de choses et d'idées dans laquelle l'esprit très-peu philosophique de Bentham

s'est laissé tomber, et qui compliquerait singulièrement mes réponses à ses argumens, si elle n'était pas préalablement et avant tout, soigneusement démêlée.

Cette confusion, Messieurs, est d'autant plus importante à signaler, que c'est par elle qu'un grand nombre de partisans du système égoïste se sont efforcés d'échapper aux conséquences révoltantes pour le sens commun de leur opinion. Les uns comme Bentham, y sont tombés par pur instinct, et sans s'en apercevoir; les autres en ont eu conscience, et ont essayé de la justifier; la gloire de Hobbes est de l'avoir vue et dédaignée.

Elle consiste, Messieurs, à substituer dans le système égoïste la règle de l'intérêt général à celle de l'intérêt individuel, comme si ces deux règles étaient identiques; comme si la première n'était que la traduction de la seconde, comme si elle sortait aussi et pouvait légitimement sortir du principe fondamental de ce système.

Que Bentham, Messieurs, opère cette substitution, c'est ce qui est incontestable, et ce qui résulte évidemment de l'exposition que je vous ai donnée de son système. Vous pouvez vous souvenir, en effet, que, du moment où, après avoir posé ses principes il en vient à rechercher une méthode pour l'évaluation des actions, à discuter la question de savoir s'il convient d'ériger des actions en délits et de les soumettre à une peine, à examiner les différentes sanctions dont le législateur peut user et les limites dans

lesquelles il doit en user, il ne s'agit plus pour lui de l'utilité individuelle, mais de l'utilité générale; la première a disparu, la seconde seule le préoccupe; c'est par rapport à l'utilité de la société qu'il nous apprend à évaluer les actions et à les qualifier; c'est sur l'utilité de la société qu'il fonde la légitimité des lois pénales; c'est dans la vue de cette utilité qu'il trace des limites à leur juridiction. A ne lire que cette partie de son ouvrage, on croirait qu'il a posé en principe que le seul motif des déterminations de l'homme, la seule fin de ses actions, la seule règle de sa conduite, c'est le plaisir, c'est le bonheur, c'est l'utilité de ses semblables; son plaisir, son bonheur, son utilité à lui ont disparu; il n'en est plus question.

Que Bentham, en opérant cette substitution n'en ait pas eu conscience, c'est un second point, Messieurs, qui n'est pas plus contestable. En effet, pour peu qu'il s'en fût aperçu, la différence qu'il y a, ne fût-ce que dans les mots, entre la règle de l'intérêt personnel et celle de l'intérêt général, l'aurait frappé, et il se serait cru obligé de dire quelque chose pour rassurer ses lecteurs et leur montrer l'identité de ces deux règles, leur égale affinité avec sa maxime fondamentale, que le plaisir et la douleur gouvernent le monde. Mais il n'y a pas trace d'un semblable souci dans tout le livre de Bentham; le mot d'*utilité* lui a déguisé la modification qu'il faisait subir à ses idées; il n'a point tenu compte de la différence des épithètes.

Ainsi la substitution est bien réelle dans Bentham, et, de plus, bien innocente. Examinons

maintenant si elle est légitime. Pour s'en assurer, il faut d'abord voir d'une manière plus précise en quoi elle consiste, puis ensuite jusqu'à quel point elle est compatible avec les principes du système égoïste.

Que dit-on à l'homme, Messieurs, quand on proclame la règle de l'utilité de l'individu? On lui dit : fais à chaque instant l'action qui te donnera, à toi, la plus grande somme de plaisir, ou la moindre somme de douleur possible. Que lui dit-on, quand on proclame la règle de l'utilité générale? On lui dit : fais à chaque instant l'action, tiens dans chaque cas la conduite, qui procurera non-seulement aux hommes qui t'entourent, mais à la société dont tu fais partie, mais à l'humanité tout entière, la plus grande somme de bonheur possible. Voilà la traduction fidèle des deux règles ; substituer l'une à l'autre, c'est mettre la seconde de ces prescriptions à la place de la première.

Maintenant quelle est l'idée fondamentale du système égoïste? Bentham la proclame dans les premières lignes de son livre, en disant que le plaisir et la douceur gouvernent le monde, et il la développe d'une manière précise en ajoutant, que rien n'agit et ne peut agir sur l'homme que le plaisir et la douleur, que le plaisir et la douleur sont le seul mobile des déterminations humaines, que le seul caractère que puissent avoir les actions et les choses à nos yeux, c'est la propriété de nous donner du plaisir ou de la douleur, qu'autrement elles nous paraîtraient toutes

indifférentes, et qu'ainsi la vue du plaisir et de la douleur qu'elles peuvent nous donner est le seul principe possible de qualification. On ne saurait énoncer plus clairement l'hypothèse fondamentale du système égoïste, hypothèse admise et proclamée dans les mêmes termes, par Epicure, par Hobbes, par Helvétius, et par tous les partisans de ce système sans exception.

Reste à voir si cette hypothèse, hors de laquelle il n'y a point d'égoïsme, s'accommode aussi bien de la règle de l'intérêt général que de celle de l'intérêt particulier, ou, en d'autres termes, si elle rend aussi légitimement l'une que l'autre : je prétends qu'il n'en est rien.

En effet, Messieurs, quand on pose en principe, comme Bentham le fait au début de son livre, que c'est le plaisir et la douleur qui gouvernent le monde, que rien n'agit et ne peut agir sur l'homme que le plaisir et la douleur; de quel plaisir et de quelle douleur entend-on parler? Apparemment d'un plaisir et d'une douleur sentis. Or, quels sont pour un individu les plaisirs et les douleurs sentis? Apparemment ceux qu'il éprouve, et non point ceux qu'éprouvent les autres individus; car ceux-ci, il ne les sent pas, et s'il ne les sent pas, ils ne peuvent agir sur lui. Si donc il est vrai de dire que la seule chose qui ait action sur les individus humains, c'est le plaisir et la douleur, il est vrai de dire aussi que l'action du plaisir et de la douleur se réduit, pour chaque individu, à celle des plaisirs et des douleurs qui lui sont

personnels ; car, encore une fois, les plaisirs et les douleurs des autres hommes ne sont pas des plaisirs et des douleurs pour lui, et par conséquent n'existent pas pour lui. Quelle est donc la légitime conclusion à tirer du fait posé en principe par Bentham, que le plaisir et la douleur gouvernent le monde? C'est qu'en ce monde chaque individu est uniquement déterminé par ses plaisirs et ses douleurs personnels; c'est que le seul but qu'il puisse poursuivre, c'est son plus grand plaisir et sa moindre douleur, ou, pour tout dire en un mot, sa plus grande utilité, son plus grand intérêt personnel. Ainsi, l'utilité, l'intérêt, le plaisir, le bonheur personnel, voilà la règle de conduite qui sort et qui seule peut sortir du principe que la sensation est le seul mobile des déterminations humaines. Or, entre cette règle, et celle de l'intérêt général qu'on prétend lui substituer, il y a un abîme. Car, que prescrit la règle de l'intérêt général? Elle prescrit à chaque individu d'agir en vue, non pas de la plus grande somme de son plaisir à lui, mais bien du plaisir de la société et de l'humanité; en d'autres termes, elle lui pose pour but non son intérêt, non son utilité personnelle, mais la somme totale des intérêts, mais l'utilité totale de tous les hommes : c'est cette somme qu'il doit travailler à accroître, c'est cette utilité qu'il doit s'efforcer de servir. Le but est bon, et je l'approuve ; la raison n'est pas embarrassée à le concevoir, et je m'en fais une idée fort nette; mais si rien n'agit sur moi que le plaisir et la douleur, à quel titre veut-on que je poursuive

ce but et m'y dévoue? Si l'on répond que c'est à ce titre, que je souffre sympathiquement des souffrances de mes semblables et que je jouis sympathiquement de leurs plaisirs, ou bien à cet autre, qu'en respectant et servant l'utilité des autres hommes, à leur tour ils respecteront et serviront la mienne, et que, tout bien considéré, c'est un des meilleurs calculs que je puisse faire dans mon intérêt; je répliquerai que, dans les deux explications, ce n'est toujours pas en vue de l'utilité générale que j'agis, mais uniquement en vue de la mienne; en sorte que rien n'est changé dans la nature de la fin qui reste toujours ce qui m'est bon à moi, ni dans celle du mobile qui continue d'être exclusivement l'amour de mon bien : l'utilité générale n'est qu'un moyen pour cette fin, qu'un instrument pour ce mobile; la règle de l'utilité générale qu'on proclame n'est donc qu'un mensonge, puisque l'utilité personnelle demeure la véritable règle. Et cela est si vrai, dans les deux explications, que toutes les fois que je sentirai plus vivement le plaisir de posséder le bien d'autrui que la douleur sympathique de l'en voir dépouillé, j'aurai, en vertu de la règle de l'utilité générale expliquée de la première manière, le droit de le voler, et qu'en vertu de cette règle expliquée de la seconde, j'aurai encore le même droit, pour peu que je trouve plus avantageux de mettre la main sur sa propriété, que de la respecter. Singulière règle d'utilité générale que celle qui m'autorise à voler! Et qu'on ne dise pas que si je vole, j'aurai mal entendu mon intérêt, et qu'ainsi la se-

conde explication résiste à ma réponse? A quel titre, si rien n'agit sur moi que mon plaisir, préférerais-je à la manière dont je le comprends, celle dont vous entendriez le vôtre, et que je ne comprends pas? Et quand bien même j'apercevrais toujours dans l'intérêt général mon plus grand intérêt, en resterait-il moins vrai que je ne verrais jamais dans le respect de l'un qu'un bon moyen d'assurer l'autre, et cela ferait-il que l'intérêt général devînt une règle pour moi? Au lieu donc de montrer, comment dans la doctrine que rien n'agit sur l'homme que le plaisir et la douleur, la règle de l'intérêt général peut être légitimement substituée à celle de l'intérêt particulier, les deux explications montrent, au contraire, que cette substitution n'est qu'un mensonge; et, comme on n'a jamais essayé d'expliquer d'une troisième manière la possibilité de cette substitution, il reste démontré qu'elle est impossible, et que la règle de l'intérêt général est inconséquente au principe de l'égoïsme et n'en peut sortir. La seule règle que puisse rendre le principe de l'égoïsme est celle de l'intérêt personnel, et tout philosophe égoïste est placé dans cette alternative étroite, ou de s'en tenir à cette règle, ou de renoncer au principe fondamental de l'égoïsme, c'est-à-dire à la doctrine tout entière.

Telle est, Messieurs, la distinction que j'avais besoin d'établir avant de répondre aux argumens de la polémique de Bentham; autrement, grâce à la confusion de ses idées, et à la substitution perpétuelle qu'il fait, sans s'en apercevoir, d'une règle qui est in-

conséquente à ses principes, à celle qui en découle, je me serais trouvé en présence de deux doctrines, au lieu d'une. Maintenant, voilà Bentham simplifié; j'ai le droit de le réduire à la règle de l'intérêt personnel et je sais à qui j'ai à faire.

Et ne croyez pas, Messieurs, que je fasse tort à Bentham, et interpréte mal sa pensée en le réduisant à cette règle. Indépendamment de ses principes fondamentaux qui n'en rendent pas d'autre, je pourrais invoquer en témoignage de son opinion la manière dont il explique toutes les vertus et toutes les affections sociales, par l'intérêt, non de la société, mais de l'individu seul. Demandez à Bentham pourquoi il faut être vrai? Il vous répondra que c'est pour obtenir la confiance; probe? pour avoir du crédit, et il ajoute, que c'est un moyen de faire fortune qu'il faudrait inventer s'il n'existait pas; bienfaisant? pour qu'on vous rende des services gratuits. Demandez-lui par quel motif il est bon d'éviter un crime caché? Il vous dira que c'est par la crainte de contracter une habitude honteuse qui bientôt se trahirait, et à cause de l'inquiétude que cause un secret à garder. Demandez-lui quelle est la source du plaisir d'être aimé? il vous apprendra que c'est la vue des services spontanés et gratuits qu'on peut attendre de ceux qui vous aiment; du plaisir du pouvoir? il vous fera savoir que c'est le sentiment qu'on peut obtenir les services des autres par la crainte du mal et l'espérance du bien qu'on peut leur faire; du plaisir de la piété? il vous révèlera que c'est l'attente des grâces

particulières de Dieu, en cette vie et en l'autre. D'où vous voyez que Bentham ne se méprend pas sur le véritable motif qui peut engager l'égoïste à respecter l'intérêt général, et que, dans le détail, il est aussi conséquent que Hobbes, s'il l'est beaucoup moins dans la théorie. Un dernier trait éclaircira pour vous toute sa pensée à cet égard. Pourquoi faut-il tenir sa promesse, dit-il? — Parce que cela est utile. — On a donc le droit de la violer si c'est nuisible? — Oui. — Je ne fais donc aucun tort à Bentham, en le réduisant à la règle de l'intérêt personnel, et c'est sur ce terrain que je vais me placer avec lui pour examiner ses argumens.

Et d'abord, Messieurs, il est un fait parfaitement exact, et que je n'ai nulle envie de contester à Bentham, c'est que personne n'a nié qu'au nombre des motifs qui déterminent les actions humaines ne se rencontre celui de l'utilité. Ce motif préside incontestablement à un grand nombre de nos déterminations, et, par conséquent, de nos actions. La question est de savoir si ce motif est unique, ou si la nature humaine en présente d'autres; il s'agit de savoir, en d'autres termes, si nous ne mettons de différence entre les actions qu'en vertu de la connaissance préalablement acquise des suites nuisibles ou utiles qu'elles peuvent avoir pour nous, ou si, au contraire, il ne nous arrive pas de distinguer et de qualifier les actions à un autre titre.

Si donc j'étais l'adversaire que Bentham essayât de convertir, et qu'il m'engageât à examiner si cet autre

principe, que je crois différent de celui de l'utilité et que j'admets à côté de ce dernier, ne serait pas le principe de l'utilité déguisé, je lui répondrais que je suis parfaitement convaincu qu'il n'en est rien, et que ma raison, pour en être convaincu, c'est qu'il a des caractères tout-à-fait opposés. En effet, qu'est-ce que l'utilité? c'est ce qui m'est bon, c'est ce qui me convient à moi. Quand donc je juge, quand donc j'agis en vue de l'utilité, je juge et j'agis par un motif qui m'est personnel; car c'est par les rapports qui existent et que j'aperçois entre l'action et moi, rapports bons ou mauvais, utiles ou fâcheux, agréables ou désagréables, que je qualifie l'action, que je la juge, que je me détermine à la faire. Ainsi, le motif du jugement et de la détermination est personnel, quand je qualifie l'action et que je la fais au nom de l'utile. Rien n'est si distinct d'un tel principe que celui que j'admets à côté, et que j'ai appelé le principe de l'ordre. Et, en effet, ce que je qualifie bon en vertu du principe de l'ordre, ce n'est pas ce qui m'est bon à moi, mais ce qui est bon en soi, ce n'est pas ce qui me convient à moi, mais ce qui en soi convient. Quand donc je juge et j'agis en vertu de ce principe, comme ce principe ne me fait pas du tout voir les actions dans leurs rapports avec moi, mais dans leurs rapports avec autre chose que moi, c'est-à-dire avec l'ordre, ce n'est pas par un motif personnel que je juge et que j'agis, c'est par un motif impersonnel. Non-seulement donc le principe que j'admets à côté du principe de l'utilité n'est pas ce principe déguisé, mais on ne peut rien imaginer de plus op-

posé, puisqu'en premier lieu, les caractères de ce second principe sont complètement opposés aux caractères du principe de l'utilité; puisqu'en second lieu, la détermination prise en vertu de ce principe est d'une autre nature que la détermination prise en vertu du principe de l'utilité; puisqu'enfin, dans un cas, ce sont les suites de l'action par rapport à moi que je considère, tandis que, dans l'autre, c'est la nature même de l'action que j'envisage indépendamment de ses suites. Il n'y a donc et il ne peut rien y avoir, je ne dis pas de plus distinct, mais de plus contraire que le principe de l'utilité et le principe moral.

J'accepte donc tout ce que Bentham désire que j'accepte; je reconnais en premier lieu, un principe distinct de celui de l'utilité, et qui n'est pas celui de l'utilité déguisée; je reconnais en second lieu, que ce principe ne s'appuie pas, pour apprécier et qualifier les actions, sur les suites agréables ou désagréables qu'elles peuvent avoir, mais sur un tout autre fondement.

Maintenant examinons s'il est vrai de dire qu'un principe qui approuve les actions ou qui les désapprouve par un autre motif que les suites agréables ou désagréables, utiles ou nuisibles de ces actions, est un principe qui est placé dans cette alternative, ou d'être despotique, ou d'être anarchique. Non-seulement je le nie, mais j'affirme que le seul principe dont on puisse dire, avec raison, qu'il est placé dans cette alternative, c'est le principe de l'utilité.

Pour en juger, Messieurs, examinons d'abord les raisons de Bentham en faveur de son opinion. Ben-

tham dit que les conséquences d'une action pour le bonheur d'un individu, étant des faits matériels, visibles et palpables, il est impossible que tous les hommes ne s'entendent pas sur la nature bonne ou mauvaise de ces conséquences. J'en conviens sans peine; j'accorde que si on réunit un jury d'hommes indifférens et qu'on leur pose cette question : Telle action entraînera-t-elle pour tel individu, placé dans telles circonstances, des conséquences plus avantageuses que funestes, ou plus funestes qu'avantageuses? en général, ce jury tombera d'accord sur la réponse. Mais je prétends que, poser ainsi la question, c'est la méconnaître, et que l'argument tiré par Bentham de la réponse ne prouve nullement ce qu'il a la prétention d'établir.

En effet, Messieurs, que résulte-t-il de cette réponse? Une seule chose; c'est qu'en vertu de la définition égoïste du bien, les hommes tombent facilement d'accord sur ce qui est bien pour un individu donné.

Mais si, en vertu de cette même définition, les différens individus sont conduits à considérer comme leur bien des choses opposées et des conduites contraires, y en aura-t-il moins lutte de ces individus entre eux, et par conséquent anarchie?

Qu'en vertu de la définition égoïste du bien, votre jury tombe d'accord sur ce qui est bien pour un individu, j'y consens. Mais si, en vertu de la même définition, le même jury, considérant la chose par rapport à un autre individu, s'accorde également à reconnaître que ce qui est bien pour celui-là est,

au contraire, mal pour celui-ci, son unanimité n'aura servi à prouver qu'une chose, c'est qu'en vertu de la définition égoïste du bien, ce qui est bien pour un individu est mal pour un autre, ce que l'un a le droit de faire, l'autre a le droit de l'empêcher, et qu'ainsi cette définition conduit directement à l'anarchie.

Bentham pose donc mal la question, et son argument n'est qu'un sophisme. La véritable question est de savoir si le principe de l'égoïsme, ou, ce qui revient au même, la définition qu'il donne du bien, tend à diviser ou à concilier les volontés, à mettre aux prises les individus ou à les unir? Or, la question ainsi posée reçoit du raisonnement et de l'expérience une solution toute contraire à celle qu'il plaît à Bentham de lui donner.

En effet, Messieurs, si le bien pour moi est la plus grande somme de mon plaisir à moi, et qu'il en soit de même pour chaque individu de l'espèce, et si, conséquemment à cette définition, nous avons chacun le droit de faire tout ce qui peut nous conduire à ce but, n'est-il pas évident qu'à moins que je ne trouve toujours mon plus grand plaisir dans ce qui fait le plus grand plaisir des autres, et les autres leur plus grand plaisir dans ce qui fait le mien, ce principe va nous mettre aux prises, et semer entre nous la division et l'anarchie? Voilà ce que dit le raisonnement. Et maintenant que dit l'expérience? Elle affirme que, dans une foule de circonstances, ce qui paraît utile à l'un paraît nuisible à l'autre, et qu'une même action a des conséquences toutes diffé-

rentes, souvent opposées, pour les différens intérêts individuels; ensorte que si chaque individu voulait toujours faire ce qui lui semble le plus avantageux à son intérêt, sans tenir compte d'aucune autre considération, la société serait dans l'anarchie; elle dépose que la poursuite exclusive de leur intérêt à laquelle se livrent toujours un grand nombre d'individus, est le principe des luttes qui affligent la société, et qui la bouleverseraient si les lois n'y mettaient ordre; elle ajoute que ce même principe met les peuples aux prises comme les individus, et opère l'anarchie dans l'humanité, comme il l'opérerait dans le sein de chaque société si elle n'y était pas réprimée; en sorte que proclamer la légitimité de tous les intérêts individuels, et déclarer que quiconque agit selon son intérêt agit bien, c'est proclamer le principe même de l'anarchie. Voilà ce que disent et le raisonnement et l'expérience, et l'on voit que, sur ce point, leurs dépositions ne sont guère d'accord avec l'opinion de Bentham.

Maintenant ne consentez-vous point à cette anarchie, et voulez-vous prévenir ou réprimer cette lutte des intérêts individuels : je demande comment vous le pourrez dans le système égoïste? Tout bien dans ce système étant individuel, vous ne pourrez ériger en loi qu'un bien individuel, et les biens individuels étant opposés et cependant également légitimes, vous ne pourrez faire exécuter cette loi sans fouler aux pieds les autres biens individuels, qui sont cependant tout aussi légitimes; c'est-à-dire que la seule issue à

l'anarchie, dans le système égoïste, c'est la domination par la force d'un intérêt particulier sur tous les autres intérêts de la société. Or, cette domination, qu'est-ce autre chose que le despotisme? Et ici, comme tout-à-l'heure, l'expérience confirme les résultats du raisonnement. Car, quelle autre origine assigne-t-elle au despotisme, quelle autre nature lui reconnaît-elle, que l'origine et la nature que nous venons d'indiquer, c'est-à-dire l'intérêt d'un ou de plusieurs hommes, foulant aux pieds, à l'aide de la force, celui de tous les autres? Ainsi, au jugement universel du sens commun, c'est l'égoïsme qui engendre en ce monde l'anarchie et le despotisme. Que serait-ce donc si le monde était exclusivement gouverné par l'égoïsme?

Je sais, et je l'ai dit en m'occupant de la doctrine de Hobbes, qu'il y a, même dans la recherche du bien individuel, des élémens de sociabilité assez considérables pour qu'il ne soit pas vrai de dire avec ce philosophe, qu'elle engendre nécessairement l'état de guerre. Mais, s'il n'en est pas ainsi, remarquez, Messieurs, que c'est à la condition que l'homme soit fait comme il l'est, et non pas comme suppose qu'il l'est le système égoïste. Car, d'où vient surtout que, dans son intérêt bien entendu, un homme qui ne rechercherait que son plus grand bonheur, devrait être équitable et bon envers ses semblables, et suivre dans sa conduite tous les principes de la sociabilité et même de la charité? C'est que, dans l'homme, tel qu'il est fait, il y a d'autres principes que celui de l'égoïsme; c'est que l'homme, tel

qu'il est fait, conçoit l'ordre, et parce qu'il le conçoit, l'aime, et parce qu'il le conçoit et l'aime, trouve une jouissance intime à sentir son âme et sa conduite en harmonie avec ses lois, un insupportable supplice dans le sentiment contraire; c'est que tous les penchans sociables et bienveillans étant éminemment en harmonie avec l'ordre, reçoivent de la vue de cet accord une force et une douceur qu'ils n'auraient pas autrement, et qui donne à leur satisfaction, sur celle des penchans égoïstes, dans la recherche du bonheur, une supériorit d'importance qu'elle n'a point par elle-même. En laissant les hommes tels qu'ils sont, la recherche bien entendue du bonheur, loin de les mettre nécessairement aux prises, suffirait donc à les rallier et à les associer; et c'est pourquoi j'ai dit à Hobbes qu'il ne pouvait arriver légitimement à l'état de guerre qu'en mutilant le plaisir. Mais, prenez l'homme tel qu'il serait si le système égoïste était vrai, admettez que rien n'ait action sur lui que le plaisir et la douleur, alors, avec l'autorité naturelle de l'ordre, disparaissent tout à la fois de sa nature et les plaisirs et les peines qu'elle y introduit, et toute la puissance qu'elle communique aux penchans bienveillans de la sensibilité; dès-lors l'équilibre sensible est rompu, les penchans purement égoïstes l'emportent nécessairement sur les tendances bienveillantes, la recherche bien entendue du bonheur ne donne plus les mêmes résultats, car les élémens en sont changés, et Hobbes a raison, l'anarchie ou l'état de guerre est l'état naturel. On voit donc que si Hobbes a été infidèle à la

réalité de la nature humaine en proclamant l'alternative de l'anarchie et du despotisme comme le résultat naturel de la recherche du bonheur individuel, il ne l'a pas été à la logique en nous la montrant comme la conséquence rigoureuse du principe de l'égoïsme. Hobbes qui se donnait la peine de raisonner et de voir où menaient ses principes, Hobbes qui n'avait pas le superbe dédain de Bentham pour la discussion, a donc parfaitement vu où tend le principe de l'utilité et l'alternative étroite dans laquelle il met l'humanité; mais Bentham l'a si peu aperçu, que ce reproche, que le principe de l'utilité mérite seul, il ne songe pas à le lui faire, et qu'il l'adresse naïvement aux systèmes qui proclament le motif impersonnel, et qui, par cela même, ne le méritent pas.

Et, en effet, Messieurs, considérez un peu comment s'apprécient les actions par le principe moral, et voyez si ce mode d'appréciation n'est pas précisément ce qui sauve la société humaine de l'alternative terrible dont il plaît à Bentham de l'accuser. Bentham trouve ce mode d'appréciation très-obscur : rien pourtant n'est plus clair.

Soit d'un côté une mère, et de l'autre un enfant; y a-t-il quelqu'un au monde qui puisse dire que ces deux êtres sont étrangers l'un à l'autre, et qu'antérieurement et indépendamment de tout jugement humain, il n'existe pas entre eux certaines relations que notre intelligence n'invente pas, mais trouve, et qu'il ne dépend point d'elle de modifier? Non, personne au monde ne peut nier ces relations. Par cela que

l'une de ces créatures est la mère et l'autre l'enfant, un rapport les unit, rapport spécial, *sui generis*, et qui est distinct de tous les autres rapports qui peuvent exister entre deux êtres humains. Et maintenant à cette question j'en fais succéder une autre, et je demande, si, des relations spéciales qui unissent ces deux êtres, il ne résulte pas des conséquences, spéciales aussi, sur ce qu'il est convenable que l'un fasse à l'égard de l'autre; en d'autres termes, si, par cela seul que l'un est la mère, il ne convient pas, il n'est pas bon en soi aux yeux de toute raison, qu'elle soigne son enfant, qu'elle satisfasse à ses besoins, qu'elle protége sa faiblesse, qu'elle supplée à l'imbécillité de son intelligence, qu'elle ne l'abandonne sous aucun prétexte; et, d'un autre côté, si par cela seul que l'autre est l'enfant, il n'est pas également convenable et bon en soi, que, dès qu'il sera en état de le comprendre, il se conduise avec reconnaissance et respect envers sa mère, qu'il la serve et la protége à son tour, et ne l'abandonne sous aucun prétexte dans sa vieillesse; je demande s'il peut y avoir l'ombre d'un doute sur ce point, et s'il y a une raison humaine qui hésite d'approuver la double conduite que je viens de tracer et de désapprouver la conduite contraire, et non-seulement d'approuver l'une et de désapprouver l'autre, mais encore d'imposer l'un comme un devoir, et d'imputer l'autre comme un crime? Ainsi, de la nature du rapport qui unit l'enfant à la mère et la mère à l'enfant, dérive la conception nette de ce qu'il est convenable que l'un fasse à l'égard de l'autre;

et de ce rapport seul, car, remarquez que cette conception ne tient compte d'aucune autre considération et en demeure indépendante. Que l'enfant soit dans sa jeunesse plus ou moins désagréable, la mère, dans sa vieillesse, plus ou moins incommode et difficile à vivre, la conduite à tenir ne varie pas. Que la mère aime le plaisir et le repos, qu'il lui en coûte beaucoup de soigner son enfant, que l'enfant à son tour ait toutes les raisons d'intérêt imaginables pour désirer n'avoir pas à protéger et à nourrir la vieillesse de sa mère, peu importe, le rapport subsiste le même, et avec lui le jugement de ce qu'il est convenable de faire; et les deux êtres intéressés à la chose, le jugent comme moi qui ne le suis pas; et c'est précisément parce que cette appréciation est fondée sur l'ordre éternel des choses et non point sur ce qui est utile à tel ou tel être, que les actions qu'elle déclare bonnes sont bonnes en soi et absolument; et c'est parce qu'elles sont bonnes d'une bonté absolue et non pas seulement pour vous et pour moi, qu'elles apparaissent comme obligatoires, et qu'elles sont des devoirs. Que si l'on me demande maintenant d'où je tire les jugemens que je porte sur la bonté morale des actions; cet exemple répond à la question. Je les tire de la nature des choses, de l'ordre éternel que le créateur a établi; et cet ordre il suffit d'être raisonnable pour le concevoir et pour en déduire les actions convenables à faire par chacun, dans toutes les situations de la vie. Avec ce principe, je mettrai moralement à la raison ces deux hommes, qui voudraient chacun agran-

dir leur propriété aux dépens de celle de l'autre ; au nom de ce qui est bon en soi, je porterai sur leurs prétentions rivales une décision qui aura l'approbation de tout être doué de raison, et à laquelle ils ne pourront refuser la leur. Ils trouveront sans doute cette décision contraire à leur intérêt, et ils auront raison, parce que l'intérêt est personnel et qu'il y a loin de ce qui lui est bon à ce qui est bon en soi ; peut-être même la braveront-ils, et préféreront-ils ce qui leur convient à ce qui est convenable; mais tout en la bravant ils en reconnaîtront, ils en respecteront la vérité absolue, et leur raison confessera qu'elle exprime véritablement ce qui est bien et ce qui devrait être fait.

Et d'où vient, Messieurs, aux jugemens qui dérivent de ce principe d'appréciation, ce consentement et ce respect de tous, et de ceux-là même dont ils blessent les intérêts? D'une circonstance, Messieurs, c'est que ce principe est impersonnel ; c'est qu'il juge les actions non dans leur rapport avec ce qui convient à vous ou à moi, mais avec ce qui est convenable en soi et dans la nature des choses. Or, cette nature des choses étant stable et perceptible à tout être raisonnable, les actions appréciées dans leur rapport avec ce type doivent l'être de la même manière par tous ; et cette manière de les juger étant jugée bonne par tous, et la conduite conforme à ces jugemens obligatoire pour tous, les règles qui en émanent peuvent être imposées comme des devoirs; tandis que si vous livrez cette appréciation des actions à l'intérêt personnel, il y a autant d'appréciations que d'individus, et chaque individu n'approuve que la

sienne et trouve détestable toutes les autres. L'appréciation par la règle de l'intérêt est donc anarchique et ne peut être imposée sans despotisme. Si donc l'humanité échappe à l'alternative de l'anarchie et du despotisme, elle en est redevable à l'existence de ce mode d'appréciation, qui, se fondant sur une chose permanente et que tout le monde voit, conduit tous les êtres raisonnables à des jugemens uniformes, et qui étant jugée bonne en soi par tous, est acceptée et respectée comme telle par ceux-là même dont elle blesse l'intérêt et qui la violent. Que ce soit un berger ou un roi qui énonce cette maxime, qu'on ne doit pas voler, elle garde la même autorité; qu'elle soit adressée au voleur ou au volé, l'un et l'autre en reconnaissent également la justice. Tous les hommes sont donc ralliés moralement par ce principe, et s'y reconnaissent légitimement soumis.

Je repousse donc complètement, Messieurs, l'inculpation de despotisme et d'anarchie dirigée contre le principe de l'antipathie et de la sympathie par Bentham, et je la renvoie avec tout droit au principe de l'intérêt.

Maintenant, Bentham demande si ce principe n'est qu'un instinct aveugle, ou s'il se résout dans une règle qu'on puisse formuler et d'où l'on puisse rationnellement déduire la qualification des actions? Les développemens dans lesquels je viens d'entrer répondent nettement à cette question; sans aucun doute les lois de l'ordre sont une chose perceptible à la raison, et quand on agit en vue de ces lois, ce n'est pas instinc-

tivement, mais avec intelligence qu'on agit. Je remarque seulement qu'il en est de ces lois comme de tout ce qui est du domaine de l'intelligence, les différens esprits les aperçoivent plus ou moins distinctement, et, par conséquent, s'en forment des idées plus ou moins nettes. Les hommes positifs qui ne saisissent aucune nuance, n'admettent pas qu'il en existe, et n'admettant pas qu'il en existe, ne s'en inquiètent en aucune chose. Aussi, que la nature humaine soit pleine de nuances, et que ce soient précisément ces nuances qui distinguent un individu d'un autre, peu leur importe : ce sont là des faits qui leur échappent, et leur philosophie n'en tient aucun compte. Et, toutefois, ces nuances existent; et sinon pour eux, du moins pour ceux qui, comme vous, Messieurs, sont en état de le comprendre, je suis obligé de faire remarquer ici que l'intelligence et par suite la conscience humaine ne se développent pas chez tous les hommes au même degré, et qu'il y a, à cet égard, entr'eux des différences infinies. Il en est chez qui la perception de l'ordre est si obscure qu'elle ressemble moins à une vue qu'à un sentiment, et que les appréciations et les déterminations qui en résultent paraissent plutôt les effets d'un instinct que la conséquence d'un jugement. C'est ce qui a conduit certains philosophes à considérer la conscience humaine comme un sens, qui apprécie la bonté ou la méchanceté morale des actions, comme le goût et l'odorat apprécient la qualité des odeurs et des saveurs. Rien, en effet, ne ressemble davantage aux jugemens qui émanent du sentiment, que ceux qui résul-

tent d'une vue confuse de l'intelligence, et c'est à cet état que la vue des lois de l'ordre se trouve chez tous les hommes dont l'entendement n'est pas développé, c'est-à-dire chez le plus grand nombre. Les idées morales subissent en cela la loi commune de toutes les idées, car toutes commencent à exister en nous à cet état confus, et la plupart y restent; c'est même à cet état qu'elles ont le plus de pouvoir, car c'est alors qu'elles sont poétiques; un poète n'a et ne présente les idées qu'à l'état confus; s'il les traduisait à l'état clair, il deviendrait philosophe, et cesserait d'être un poète : je l'ai mille fois répété. Mais cette vue confuse des lois de l'ordre peut s'éclaircir et s'éclaircit en effet à des degrés infinis chez les individus qui reçoivent de l'éducation ou des événemens une culture plus ou moins forte. Elle peut enfin se transformer chez quelques-uns en une conception parfaitement nette. Ainsi, entre l'état de lucidité dans lequel se trouve la conscience du plus grand nombre des hommes, et celui dans lequel se trouvait celle de Kant lorsqu'il écrivait son livre sur les principes du droit et les règles de la morale, il y a une foule innombrable de nuances. On rencontre des hommes chez lesquels la vue de certaines parties de l'ordre est parfaitement précise, tandis que celles de toutes les autres est demeurée confuse, et cela parce que les circonstances particulières de leur vie les ont conduits à réfléchir sur certains points de la loi morale, tandis qu'ils n'ont jamais eu l'occasion de songer sérieusement aux autres. Chez ces hommes l'appréciation morale de cer-

taines actions est donc parfaitement raisonnée, tandis qu'ils ne jugent des autres que par sentiment comme le reste des hommes. Ce fait suffit pour indiquer comment la vue de la loi morale peut se débrouiller inégalement dans les diverses intelligences, et s'éclaircir entièrement dans un petit nombre. Mais personne au monde n'en est privé, car elle existe chez ceux-là même en qui l'idée de l'ordre est le plus confuse. C'est à une bonne éducation à développer la raison dans ce sens, c'est-à-dire, à dépouiller pour elle les idées morales des nuages qui les enveloppent primitivement, et dont l'expérience de la vie ne suffit que bien rarement à les débarrasser, si la réflexion, rendue de bonne heure attentive à ses enseignemens, n'est préparée à les recevoir.

Je réponds donc à Bentham, Messieurs, que le principe moral n'est pas un instinct, mais un ensemble de vérités perceptible à l'intelligence et dont tout homme a une vue plus ou moins claire; mais qu'alors même que cette vue reste confuse, elle n'en agit pas moins comme l'atteste l'expérience universelle, et suffit, comme elle l'atteste encore, pour rendre responsables ceux qui l'ont. Seulement cette responsabilité en est affaiblie. Elle pèse plus entière sur ceux qui ont une vue plus claire de la règle.

Bentham demande encore, que si l'on s'obstine à admettre deux principes, on veuille bien faire la part de chacun, et dire pourquoi l'autorité de l'un ne va que jusque là, et pourquoi plus loin commence celle de l'autre? il exige, en un mot, qu'on assigne les

limites des deux autorités et qu'on rende raison de la manière dont on l'assigne.

Rien n'est plus simple que de répondre à cette difficulté; elle se résout d'elle-même. Lequel vaut-il mieux faire, ou ce qui convient, ou ce qui me convient? voilà la question, et je vous le demande, si je vous la posais cette question, Messieurs, seriez-vous embarrassés pour répondre? Ne me diriez-vous pas tous, sans hésiter, qu'il vaut mieux faire ce qui convient, que ce qui me convient à moi? Cette réponse résout la question proposée par Bentham. Sans aucun doute, le bien ou la convenance absolue est une règle d'appréciation supérieure au bien relatif, ou à la convenance d'un individu. Toutes les fois donc qu'un conflit s'élève entre le bien personnel et le bien, le premier doit être sacrifié : ainsi le décide la raison humaine; et elle le décide ainsi, parce qu'elle sent que de ces deux biens, l'un l'étant absolument, est par lui-même obligatoire et sacré, tandis que l'autre ne possède aucunement par lui-même ce caractère, et ne peut le tenir, quand il l'a, que de sa conformité avec ce qui est absolument bon et convenable en soi. Le départ impérieusement exigé par Bentham est donc très-facile à faire, ou plutôt il n'y a pas de partage : le principe légitime est un, c'est le bien en soi; le principe du bien personnel agit en fait, mais il n'est ni légitime ni illégitime en droit; seulement les choses qu'il prescrit se trouvent tour à tour marquées de l'un ou de l'autre de ces caractères, selon qu'elles sont ou ne sont pas con-

formes à la règle du bien absolu. Voilà la pure vérité, la vérité comme elle est. Et je répète ici ce que je vous ai déjà dit plusieurs fois, je ne fais point la guerre au mobile de l'intérêt personnel, je ne lui en veux pas; par cela qu'il a été mis en nous, il est bon. Mais les tendances instinctives de notre nature sont bonnes aussi, ce qui n'empêche pas que l'intérêt personnel, qui en est la traduction intelligente et raisonnée, ne soit un meilleur principe de conduite. Pourquoi donc la vue du bien absolu n'aurait-elle pas sur l'intérêt personnel la même supériorité, et qui peut nier, en fait, qu'elle ne la possède? L'instinct, l'égoïsme et la moralité sont les trois états par lesquels la personne humaine s'élève de la condition de la bête à celle de l'ange; en retrancher un, c'est méconnaître ou de quelle bassesse elle part, ou à quelle hauteur elle peut arriver; c'est mutiler, par une extrémité ou par une autre, le fait de son développement. En effet, ces trois états ne sont que les trois phases d'un développement qui est un. De même que l'intérêt n'est que l'instinct compris, peut-être peut-on dire, d'un point de vue élevé, que la moralité n'est à son tour que l'égoïsme compris; car si notre nature n'est jamais plus heureuse que dans le sentiment de sa coordination et de sa participation à l'ordre universel, n'est-ce pas un indice certain, qu'élément du tout, sa véritable vocation et le but secret et suprême auquel aspirent ses tendances sans le savoir et son égoïsme sans le comprendre, c'est de s'unir au tout sans s'y perdre, c'est-à-dire de concourir

avec intelligence pour sa part et dans sa mesure à la fin du tout? Quoi qu'il en soit, le départ exigé par Bentham est facile à faire ; s'il y a conflit, on sait ce qui doit légitimement l'emporter ; et pour une vue élevée il y a rarement conflit, et, dans la vérité des des choses, jamais.

Bentham demande encore qu'on examine, si le principe qu'on s'imagine exister en nous à côté du principe de l'utilité, a réellement quelque prise sur la nature humaine, et peut exercer une réelle influence sur ses déterminations? ceci, Messieurs, est une affaire d'observation. La vue qu'une action est conforme ou contraire à l'ordre, bonne ou mauvaise en soi, exerce-t-elle ou n'exerce-t-elle pas, sur celui qui l'a, une influence; voilà toute la question, et c'est à l'expérience à la résoudre. Il est certain que, pour un homme continuellement préoccupé de ses intérêts, et déterminé par les habitudes de son éducation ou de sa profession à considérer toutes ses actions dans leur rapport avec ce but, cette influence du motif moral sera moins visible, et que plusieurs même pourront être tentés de la nier : chez eux, en effet, le motif égoïste domine et éclipse, l'action du motif moral. Mais indépendamment des hommes chez lesquels, au contraire, c'est le motif moral qui gouverne habituellement, je dis qu'en ceux-là même qui sont le plus habituellement déterminés par le motif intéressé, le motif moral existe, et, dans beaucoup de cas, tempère et quelquefois même surmonte entièrement l'action de l'égoïsme. Il faudrait, en effet, avoir observé bien superficiellement les hommes et les connaître

bien mal, pour ignorer combien les vies mêmes qui semblent le plus exclusivement dévouées aux poursuites de l'intérêt renferment de concessions partielles, de sacrifices secrets à la considération de ce qui est bien. Si l'on avait l'histoire intérieure d'un individu pris au hasard dans cette classe d'industriels et de négocians dont on dit tant de mal, on serait confondu des actes de probité et des déterminations généreuses et généreusement prises qu'elle contient; et je dis *généreusement prises* à dessein; car je ne confonds pas avec les actes désintéressés ceux qui n'en ont que l'apparence, et qui ne sont que des sacrifices calculés à l'opinion publique et à l'intérêt de sa réputation. Et d'où viendrait cette opinion publique elle-même et la nécessité de la respecter, si l'égoïsme régnait seul au fond de la nature humaine? Mais ceux-là ne la connaissent pas et ne l'ont jamais étudiée avec quelque profondeur, qui peuvent admettre qu'il y ait un seul homme au monde, dans les cours, les boutiques ou les bagnes, sur qui l'idée de l'ordre, la considération de ce qui est juste et bon, n'ait jamais et dans aucun cas, exercé quelque influence. Cela n'est pas, parce que cela ne peut pas être; et cela ne peut pas être, parce que la nature humaine est uniforme, que tous ses élémens se retrouvent dans tout individu, et que quelqu'atrophiés que quelques-uns puissent y être, il n'en est aucun néanmoins qui ne conserve toujours quelqu'action dans la vie psycologique.

Que si on veut pousser plus avant encore, et qu'on demande à quel titre la vue qu'une action est conforme

ou contraire à l'ordre peut agir sur notre nature, je demanderai à mon tour à quel titre peut agir sur elle la vue qu'une action aura des suites avantageuses? Toute réponse à cette dernière question, de quelque phraséologie qu'on l'enveloppe, se résoudra toujours en celle-ci, c'est que la nature humaine est ainsi faite. C'est, en effet, parce que j'aime le plaisir que je suis porté à faire ce qui doit m'en donner, et si j'aime le plaisir, c'est que je suis ainsi fait; c'est, de même, parce que naturellement je respecte l'ordre, que je suis porté à faire ce qui lui est conforme, et si je respecte l'ordre, c'est que je suis ainsi fait. Il y a entre ma raison et l'ordre la même affinité qu'entre ma sensibilité et le plaisir, et ces deux affinités sont l'une et l'autre et l'une comme l'autre, deux faits qu'on peut commenter mais dont on ne peut rendre raison, parce qu'ils sont des faits derniers qui ne se résolvent point dans des faits supérieurs. Ainsi, le titre de l'ordre pour agir sur ma raison, est aussi inexplicable que celui du plaisir pour agir sur ma sensibilité. Que si l'on prétend maintenant que la sensibilité peut bien agir sur la volonté, mais non pas la raison, comme l'ont dit une foule de philosophes, je réponds que cela est faux en fait, et que si cela était vrai, l'égoïsme qui est un calcul de la raison, n'agirait donc pas sur la volonté, pas plus que le motif moral; or, l'égoïsme agit si bien sur la volonté, qu'il triomphe habituellement de la passion présente qui est une pure impulsion de la sensibilité. Enfin, si on objecte que l'égoïsme a pour appui sur la volonté le désir général du bonheur qui est un fait sensible,

je répondrai que la vue de l'ordre a également pour appui sur la volonté l'amour de l'ordre et du beau qui est également un fait sensible. De quelque manière qu'on s'y prenne, il est donc impossible d'ébranler, par aucun raisonnement qui ait l'apparence du sens commun, cette vérité qui d'ailleurs est un fait, que le motif moral, la vue de ce qui est bien, a prise sur la volonté. L'objection de Bentham n'a donc aucune force.

Enfin, Bentham dit que l'intérêt étant un motif extérieur peut être érigé en loi, tandis que tout autre motif étant nécessairement intérieur ne saurait revêtir ce caractère. La profonde ignorance psychologique de Bentham éclate ici dans tout son jour, car c'est le contraire de ce qu'il avance qui est la vérité. En effet l'intérêt est un motif personnel, l'ordre un motif impersonnel; or, de deux motifs, l'un personnel, l'autre impersonnel, lequel mérite d'être appelé intérieur, lequel extérieur; lequel est de nature à porter le caractère de la loi, lequel ne l'est pas? A quoi cédé-je, quand je cède à mon intérêt? à moi; à quoi, quand j'obéis à l'ordre? à quelque chose qui n'est pas moi et qui m'est supérieur, et qui l'est au même titre et de la même manière à tous les individus de l'espèce. Cela posé, de quel côté, je le demande, se trouvent et le caractère d'extériorité et tous ceux qui constituent la loi? En vérité Bentham joue de malheur; ses objections révéleraient, s'il en était besoin, les vices de son système, car elles ne s'appliquent qu'à lui; quant au système moral, elles ne le regardent pas, parce qu'elles ne l'atteignent pas.

J'arrive, Messieurs, à la dernière que j'ai signalée. Bentham prétend qu'en admettant le principe moral on serait obligé, en législation, de proportionner la peine à la désapprobation dont les actions sont frappées, ce qui n'est jamais tombé dans l'esprit d'aucun législateur. A quoi je réponds que la conséquence ne découle pas du tout du principe. De ce que je désapprouve à un plus haut degré telle action que telle autre, de ce que je la juge, si je puis parler ainsi, contraire à l'ordre d'une plus grande quantité, que s'en suit-il? une seule chose, Messieurs, c'est qu'en supposant la même intentionalité dans les agens, l'auteur de la première est plus coupable, et, par conséséquent, plus digne de punition que celui de la seconde. Mais de ce que l'un est digne d'une plus grande punition, l'autre d'une moindre, il n'en résulte nullement que la société doive infliger ces punitions, car ce n'est pas du tout la mission de la société de punir les actes coupables et de récompenser les actes vertueux; cela regarde Dieu et la conscience; et en attendant Dieu, la conscience exerce fort bien cette justice distributive, car c'est en nous et par nous que nos actions sont véritablement punies et véritablement récompensées; à côté des joies et des tourmens de la conscience, les punitions et les récompenses extérieures sont bien peu de chose. Ce n'est point du tout exercer pour cette justice distributive que, dans certains cas, bien peu nombreux comparativement, la société punit; c'est d'après un tout autre principe et dans une toute autre vue, le principe de sa conserva-

tion et la vue de son utilité. Et voilà pourquoi elle ne punit que quelques crimes, ceux qui la menacent, et laisse à Dieu tous les autres; et voilà pourquoi encore elle récompense si rarement. Le principe de toute législation pénale est donc l'intérêt de la société, et de là vient qu'on n'y trouve et qu'on ne doit y trouver, ni la punition de toutes les violations de l'ordre moral, ni une punition exactement proportionnée à la valeur morale de celles de ces violations qu'elle atteint. Et, toutefois, le principe moral n'est pas entièrement étranger à la rédaction des Codes pénaux, quoiqu'il n'en soit pas le principe; ainsi que je l'ai déjà dit, l'utilité seule ne suffirait à l'explication d'aucune législation pénale un peu raisonnable. La société, en effet, avant d'appliquer à un acte une peine proportionnée à l'intérêt qu'elle a d'en empêcher la récidive, se fait une question qu'on ne saurait se faire dans le système de Bentham; elle se demande si elle a le droit moral de punir; si, en le frappant dans son intérêt, elle ne fera pas une injustice; en d'autres termes, elle examine si l'individu est réellement coupable, et s'il l'est au point qu'il ne soit pas moralement inique de lui appliquer telle punition? Ce n'est que lorsque la société est rassurée sur ce problème de justice et d'équité, qu'elle ose obéir à son intérêt et frapper; elle ne veut rien faire que la justice distributive n'autorise, mais ce n'est pas dans la vue de l'exercer, mais dans celle de pourvoir à sa propre conservation qu'elle intervient et agit. Ainsi, les deux principes, celui de la morale et celui de l'u-

tilité, concourent dans la législation pénale, mais très-inégalement; car le premier ne paraît que pour restreindre ce que l'autre fonde à lui seul. Encore une fois, voilà ce qu'il faut savoir pour s'expliquer les lois pénales; autrement on n'y comprend rien. Que Bentham nous explique par le seul principe de l'utilité, pourquoi, lorsqu'un homme, qui a commis l'action la plus nuisible à la société, est jugé l'avoir faite sans connaissance de cause, le Code pénal ne le frappe pas; jamais il n'y réussira que par des sophismes; car la raison c'est que l'agent est innocent, et le mot même d'innocence n'a point de sens dans le système de l'utilité. Je pourrais choisir des exemples bien plus frappans encore. Résumons-nous donc et disons: Sans aucun doute le principe moral n'engendre pas la législation pénale, et, par conséquent, ne peut pas l'expliquer; mais de ce qu'il n'engendre pas la législation pénale, s'ensuit-il qu'il n'existe et n'agisse pas en nous? en aucune manière; il s'ensuit seulement que la législation pénale émane d'un autre principe que je ne nie pas, et qui est l'utilité; et quoique elle n'émane pas du principe moral, toute législation pénale cependant démontre l'existence en nous de ce principe, car il n'en est pas une dans laquelle il n'intervienne. Ainsi, cette fois encore, l'objection de Bentham est si maladroite qu'elle établit ce qu'elle avait pour objet de détruire.

Voilà ce que j'avais à dire, Messieurs, sur les faibles argumens opposés par Bentham à l'existence en nous d'un principe distinct de l'utilité: vous trouverez peut-

être qu'ils ne méritaient pas une aussi longue réponse, et, certes, elle aurait été beaucoup plus courte si j'avais eu affaire à un système moins célèbre, et, à quelques égards, moins digne de l'être.

Quinzième Leçon.

SYSTÈME ÉGOISTE. — RÉSUMÉ.

Messieurs,

Pour vous faire connaître la solution égoïste du problème moral, j'ai choisi parmi les systèmes de la philosophie moderne qui l'ont adoptée et proclamée, les deux plus célèbres, celui de Hobbes et celui de Bentham, et je vous les ai exposés. Comme ces deux systèmes et les observations qu'ils m'ont suggérées suffisent, et au-delà, pour vous donner une vue nette et de la nature et du vice de cette solution, je m'en tiendrai à ces deux exemples et n'en produirai pas d'autre. Et, toutefois, Messieurs, vous n'avez guère vu dans Bentham et dans Hobbes qu'une forme du système égoïste, et il en a revêtu d'autres, sous lesquelles vous auriez peut-être quelque peine à le reconnaître; j'éprouve donc un certain regret d'être obligé, par le plan de ce cours, qui est encore plus

dogmatique qu'historique, de borner là mes expositions. C'est pour adoucir ce regret et combler autant que possible cette lacune, que j'ai résolu de consacrer encore à l'égoïsme la leçon d'aujourd'hui. Elle aura un double objet, Messieurs; le premier, de déterminer d'une manière précise le caractère constitutif de toute doctrine égoïste; le second, de rechercher et de fixer toutes les formes distinctes qu'il est donné à cette doctrine de revêtir. Quoique le sujet soit vaste, je tâcherai, par la précision des développemens, de le renfermer dans les bornes d'une courte leçon.

Tout système égoïste a cela de propre, Messieurs, que sur trois modes de détermination que l'observation constate en nous, il en méconnaît, il en supprime deux. Ces deux modes de détermination qu'il retranche dans l'homme, sont le mode passionné et le mode moral. Si une doctrine morale reconnaissait que, dans certains cas, nous recherchons la vérité, nous poursuivons le pouvoir, nous aidons nos semblables par simple amour de la vérité, du pouvoir et de nos semblables, sans aucun retour sur nous-mêmes, sans aucune vue du rapport qu'il y a entre ces trois actes et notre propre bien, par cela seul cette doctrine ne serait pas égoïste, car elle nierait que la recherche de notre bien fut le mobile universel de nos déterminations. Si une autre doctrine avouait que, dans certaines circonstances, la vue de ce qui est bon en soi agit sur nous immédiatement, et nous détermine à faire telle ou telle chose, abstraction faite de

ce qui nous est bon, et même aux dépens de ce qui nous est bon, par cela seul encore cette autre doctrine ne serait pas égoïste, car elle nierait également, quoique d'une autre manière, la maxime fondamentale de l'égoïsme. Le caractère psychologique de l'égoïsme est donc de nier le mode passionné et le mode moral de détermination; il n'existe qu'à la condition d'avoir fait subir à la nature humaine cette double mutilation.

Ces deux modes de nos déterminations retranchés, l'observation de la nature humaine n'en fournit plus qu'un, celui que j'ai appelé le mode égoïste. Or, comme il n'est pas donné à la philosophie d'inventer ce qui n'est pas, tout philosophe qui a méconnu les deux autres, est, par cela même, condamné à ériger celui-là en mode universel et unique des déterminations humaines, car il n'en existe pas un quatrième. Mais en vue de quoi nous déterminons-nous, quand notre détermination est égoïste? en vue de notre bien personnel; la recherche de notre bien personnel, reconnue et proclamée comme mobile unique et seule fin des actions humaines, tel est donc le caractère dogmatique de tout système égoïste.

Mais ce mot *bien personnel* représente dans la nature humaine un fait complexe et composé d'élémens divers. On conçoit donc la possibilité que, parmi les philosophes qui ont reconnu le bien personnel comme la seule fin et le seul mobile de nos actions, quelques-uns aient vu et quelques autres n'aient pas vu tous ces élémens, et que les élémens saisis par ces derniers

n'aient pas été toujours les mêmes. On conçoit donc que le même système n'ait pas eu la même valeur dans l'esprit de tous ceux qui l'ont adopté, et que des analyses plus ou moins inexactes et diversement inexactes du fait fondamental, aient donné à la doctrine égoïste des formes différentes. Ce sont ces formes dont le nombre et la nature doivent être fixés, et c'est là, Messieurs, ce que je vais essayer de faire.

La méthode pour y parvenir est simple et sûre; la philosophie peut omettre, mais non créer; elle peut ne pas tout voir, mais non inventer; si donc les philosophies égoïstes ont été diverses, c'est uniquement qu'elles ont plus ou moins trouvé dans le fait commun que toutes érigent en mode unique des déterminations humaines. Pour découvrir toutes les diversités dont le système égoïste est susceptible, il suffit donc d'examiner de combien de manières différentes ce fait a pu être mutilé, et pour cela il faut en démêler tous les élémens. Reprenons donc, Messieurs, l'analyse de ce fait; comptons-en les élémens; par ce chemin nous arriverons infailliblement au but.

Notre nature, Messieurs, je vous l'ai dit, est organisée pour certaines fins; elle exprime qu'elle est faite pour ces fins, par diverses tendances qui instinctivement y aspirent. D'abord, elle ne se comprend pas et ne voit que ces fins vers lesquelles elle se sent entraînée; mais dès que la raison est venue, la vérité se découvre; la raison comprend que ces fins ne sont pas notre bien, mais les moyens de le produire, et que notre bien est dans la satisfaction des tendances

de notre nature, notre plus grand bien dans la plus grande satisfaction de ces tendances. Ainsi, pour prendre un exemple grossier, l'appétit de la faim nous pousse instinctivement vers certains alimens, et d'abord nous prenons ces alimens pour la fin dernière de cet appétit; mais quand nous sommes raisonnables, nous comprenons que la fin dernière à laquelle cet appétit aspire c'est d'être rassasié, et que les alimens ne sont que les moyens de produire ce résultat. Nous plaçons donc notre bien, sous ce rapport, dans la satisfaction de l'appétit, et nous cessons de le mettre dans les objets propres à le satisfaire. Ce qui nous apparaît pour la faim, nous apparaît pour toutes les autres tendances de notre nature, et c'est ainsi que nous nous élevons à cette idée, que notre bien est la satisfaction de notre nature, notre plus grand bien la plus grande satisfaction de ses tendances.

Mais notre nature étant sensible, aucune de ses tendances ne peut être satisfaite, sans qu'il en résulte pour elle une sensation agréable. Cette sensation agréable est parfaitement distincte de la satisfaction elle-même. Ainsi quand j'ai faim et que je mange, j'éprouve une sensation agréable; mais pourquoi? parce que mon appétit est satisfait; ainsi le plaisir est l'effet de la satisfaction de l'appétit, mais n'est pas cette satisfaction; si on supprimait le plaisir, la satisfaction de l'appétit n'en existerait pas moins, le bien de notre nature n'en serait pas moins produit. Le plaisir est donc l'effet sensible du bien, mais n'est pas le bien;

les deux idées sont distinctes, comme le sont les deux phénomènes.

Malheureusement les deux phénomènes sont inséparables, ce qui fait que les deux idées le deviennent; malheureusement encore des deux faits, l'un est très-apparent, parce qu'il est sensible, savoir le plaisir, l'autre l'est moins, parce qu'il est enveloppé dans le fait sensible, savoir le bien; l'esprit humain confond donc aisément ces deux faits en un seul, et, dans cette confusion, c'est le moins apparent qui est absorbé dans le plus visible; de là la confusion possible des deux idées du bonheur et du bien, et l'identification de ces deux idées en une seule, celle du bonheur.

Je viens de vous donner le secret, Messieurs, de quelques-unes des mutilations que l'idée du bien personnel peut subir, et de quelques-unes des diversités que les systèmes égoïstes peuvent présenter. Notre analyse a mis en lumière trois faits distincts : 1° la satisfaction de notre nature qui est le bien; 2° le plaisir qui accompagne cette satisfaction, qui est le bonheur; 3° les objets propres à produire cette satisfaction et le plaisir qui en résulte, qui sont l'utile. Pour être vrai, un système égoïste doit ne méconnaître aucun de ces trois faits, ne changer la nature, ne modifier la fonction, n'altérer l'importance d'aucun. Que de manières possibles de ne point remplir toutes ces conditions, et, par conséquent, de défigurer la doctrine égoïste! Je n'indiquerai que les plus importantes et les plus communes.

La plus fréquente de toutes est de confondre le pre-

mier élément, l'élément fondamental, avec le second qui est accessoire, et de définir le bien, *le plaisir*. Cette forme de la doctrine égoïste peut s'appeler la forme sensualiste. C'est l'égoïsme moins son élément constitutif; c'est l'effet du bien personnel pris pour ce bien lui-même; c'est une énorme mais naturelle mutilation du fait fondamental. L'écueil pratique de cette doctrine n'est pas seulement l'amolissement qui résulte de la substitution dans le but de l'élément sensuel à l'élément positif, c'est encore les méprises dans lesquelles cette substitution entraîne, et qui égarent sans cesse l'individu dans la recherche de son bien. Rien n'est moins rare que de voir la recherche du plaisir conduire aux résultats les plus fâcheux pour l'égoïsme, et malgré l'étroite dépendance du plaisir et du bien, il est aisé d'en apercevoir la raison.

Le plaisir est un fait si visible qu'il n'a échappé à aucun philosophe égoïste ; mais il en est quelques-uns qui ont eu le bon sens de comprendre qu'il n'était pas le bien, ou, du moins, qu'il n'en était qu'un élément accessoire, et qui ont posé pour but à l'égoïsme le véritable bien, c'est-à-dire la satisfaction des différens besoins et des différentes facultés de notre nature. De là, Messieurs, une forme plus austère et plus vraie de cette doctrine, qu'on pourrait appeler sa forme rationnelle ou *positive*. Plus d'une fois l'égoïsme, ainsi compris, s'est élevé jusqu'à formuler le bien de l'individu en ces termes : *Ce qui convient à sa nature*, rédaction qui conduit l'égoïsme sur la frontière de la moralité,

et qui est plus propre qu'aucun autre à le rendre très-intelligent, et, par conséquent, très-peu dangereux dans la pratique. Mais, sous toutes les rédactions, cette forme de l'égoïsme, par cela seul qu'elle est plus vraie, a produit une théorie plus élevée, et une pratique plus éclairée et plus pure. Son écueil est d'engendrer chez les individus peu intelligens toutes les misères de la prudence poussée à l'excès, et toutes les petitesses d'un calcul étroit de l'intérêt; la poursuite du plaisir laisse à ceux-là plus de libéralité dans les idées, moins de sécheresse et plus d'abandon dans la conduite.

Je ne connais point, Messieurs, de philosophes égoïstes qui aient commis la méprise de prendre les moyens du bonheur ou du bien, pour le bonheur ou le bien lui-même, et qui aient érigé cette méprise en système; mais elle est très-commune chez le commun des hommes, et mérite d'être comptée au nombre des formes de l'égoïsme. C'est l'illusion de cette foule d'hommes qui prennent leur argent, leurs terres, leurs maisons, leurs tableaux, pour le but même qu'ils poursuivaient en les acquérant, et qui, au lieu de se servir de toutes ces choses, s'occupent seulement de les conserver. Cette méprise est une véritable folie, et il serait inutile d'en signaler les conséquences pratiques; personne ne les ignore.

Telles sont les trois formes principales que l'égoïsme peut puiser dans une vue plus ou moins incomplète, et dans une intelligence plus ou moins infidèle des trois faits que je vous ai signalés. Chacune

de ces trois formes est susceptible elle-même de beaucoup de nuances que j'omets, selon que le fait dominant est diversement compris, et que les autres interviennent plus ou moins dans le système.

Mais, ce n'est pas là la seule source des diversités de l'égoïsme; il en est une autre non moins féconde que je vais vous révéler.

Notre bien, Messieurs, se compose de beaucoup de biens particuliers, et il en est de même de notre plaisir; en effet, la satisfaction de notre nature se résout dans la satisfaction de ses différens besoins, de ses diverses facultés, de ses nombreuses tendances, et à chacune de ces satisfactions correspond un plaisir particulier. Or, Messieurs, dans la détermination des élémens du bien ou du bonheur, un philosophe peut se laisser préoccuper par une certaine classe de ces biens et de ces plaisirs, et méconnaître, ou, tout au moins, négliger les autres; il peut même aller plus loin, et non pas seulement méconnaître ou négliger quelques-uns des élémens du bien et du bonheur, mais systématiquement les condamner dans l'intérêt de notre plus grand bien et de notre plus grand bonheur, et ne présenter comme devant être recherchés que les autres. Vous voyez de suite, Messieurs, à combien de mutilations différentes du bien ou du bonheur, et, par conséquent, à combien de variétés différentes et nouvelles de l'égoïsme, cette double possibilité peut conduire; je me bornerai à vous en signaler quelques-unes.

Et d'abord, Messieurs, les tendances de notre na-

ture se divisent en deux grandes classes : celles qui ne peuvent être satisfaites que par le bien d'autrui et que pour cela on a pris l'habitude d'appeler *sociables* ou *bienveillantes*, et celles dont la satisfaction n'est pas soumise à cette condition, et que, pour cela, on appelle ordinairement *personnelles* ou *égoïstes*; l'amitié, l'amour, et toutes les tendances comprises dans la sympathie sont de la première espèce; la curiosité, le désir du pouvoir et une foule d'autres sont de la seconde. Je n'ai pas besoin de vous faire observer qu'au fond les tendances de la première classe ne sont pas plus désintéressées que celles de la seconde, ni celles de la seconde plus intéressées que celles de la première; ces épithètes n'ont pas de sens, appliquées à des tendances; elles ne conviennent qu'à l'égoïsme et au motif moral; toutes ces tendances aspirent également à être satisfaites; seulement le bien d'autrui est dans un cas et n'est pas dans l'autre le moyen de cette satisfaction.

Or, Messieurs, ces deux classes de tendances ont donné naissance à une notable variété dans les doctrines égoïstes. Quelques philosophes, en effet, soit pour avoir cru que la satisfaction des tendances bienveillantes était un élément beaucoup plus important de notre bien ou de notre bonheur que celle des autres, soit pour avoir voulu laver l'égoïsme du reproche de personnalité et d'insociabilité qu'on lui fait, ont vu surtout notre bonheur ou notre bien dans la satisfaction de ces tendances, et ont érigé cette préférence en axiôme; de là toute cette classe de systèmes égoïstes

qui, sous une forme ou sous une autre, font consister le bonheur dans le développement et la satisfaction des penchans bienveillans de notre naure. La tendance pratique de ces systèmes se rapproche beaucoup de celle des systèmes moraux, ce qui a fait qu'on les a souvent rangés dans cette dernière classe; mais c'est une illusion que la moindre réflexion suffit pour dissiper. En effet, le but proposé à l'homme par ces systèmes est toujours son propre plaisir ou son propre bien; le plaisir ou le bien des autres n'est qu'un moyen pour cette fin; de plus, le système moral est loin de proposer pour loi à l'homme le bien des autres; il ne pose comme but ni le bien des autres ni le bien personnel, mais ce qui est bien en soi, c'est-à-dire, conforme à l'ordre et à la nature des choses, but supérieur, qui n'impose ni n'exclut comme tels, ni le bien personnel, ni le bien d'autrui, mais qui les embrasse l'un et l'autre dans la mesure de leur conformité à l'ordre, et non au-delà. Aussi reste-t-il entre la pratique à laquelle conduit le système moral et celle qu'engendre cette classe de systèmes égoïstes, des différences notables, et que la philanthropie de nos jours fait en partie ressortir; je veux parler surtout d'une certaine sécheresse dans la bienfaisance, et d'une certaine imprudence dans les bienfaits, qui accusent en même tems l'égoïsme du motif et l'aveuglement de la règle; la bienfaisance passionnée échappe, du moins, au premier de ces défauts; mais celle-là seule échappe à tous les deux, qui puise son inspiration et sa règle dans l'amour de l'ordre.

A cette classe de systèmes égoïstes s'en rattache un qui mérite une mention particulière ; c'est celui de ces philosophes qui, ayant observé que de toutes les sensations agréables celle qui suit l'accomplissement du devoir est à la fois la plus douce, et celle qu'il est le plus en notre pouvoir de nous donner et le moins au pouvoir des autres de nous enlever, ont pensé que le meilleur moyen d'être heureux était de rechercher, avant tout, cette sensation, et pour l'obtenir de sacrifier s'il le fallait toutes les autres. Il est arrivé plus d'une fois, dans des siècles d'égoïsme, qu'un tel système ait valu à ses auteurs la réputation de restaurateurs et de vengeurs de la moralité; et cependant, Messieurs, vous voyez que, dans ce système, le plaisir reste la fin et que la vertu n'y est qu'un moyen, en sorte qu'il est aussi parfaitement égoïste que celui de Hobbes ou d'Epicure. Mais il est infiniment plus absurde, car la vertu transformée en moyen de plaisir cesse d'être la vertu et n'en donne plus le plaisir; si bien que le système abolit le résultat qu'il conseille à l'homme de poursuivre. J'en dis autant de la doctrine qui conseille à l'homme d'être vertueux pour gagner les récompenses d'une autre vie; cette autre forme de l'égoïsme implique le même cercle vicieux, et ne diffère de la précédente que pour être plus grossièrement intéressée ; les partisans de celle-là sont les Epicuriens de la vertu, ceux de celle-ci en ont les Benthamistes.

A ces deux doctrines qui font de la vertu un moyen de plaisir, il faut en ajouter une troisième ; c'est celle

qui voit surtout dans la vertu ce qu'elle a de délicat, de noble et de beau, dans l'égoïsme ce qu'il a de vulgaire, de grossier et de laid, et qui préfère l'une à l'autre par un motif æsthétique. Cette doctrine peut appartenir également ou à la classe de celles qui nous occupent, ou à celle des doctrines qui, en cherchant le principe de la morale dans une conception désintéressée de la raison, se méprennent et ne rencontrent pas le véritable. Elle appartient à cette dernière classe de doctrines, quand elle envisage surtout la beauté de la vertu, et à la classe des doctrines égoïstes, quand elle a principalement en vue le plaisir æsthétique que la vertu donne, et qu'elle conseille la vertu comme moyen de l'obtenir. Ce dernier système qui implique le même cercle vicieux que les précédens, peut être considéré comme le plus haut raffinement de l'égoïsme; il est, à leur insu peut-être, celui d'une foule de personnes bien élevées et bien nées ; qui se conduisent avec toutes les délicatesses du désintéressement, non par élévation d'âme mais par susceptibilité de goût, et qui répugnent à l'égoïsme comme aux mauvaises odeurs, uniquement parce qu'il affecte désagréablement leurs sens ; égoïstes dans cette répugnance même que l'égoïsme leur inspire, et que le vice peut séduire, en se couvrant de fleurs et de parfums.

Tels sont, Messieurs, quelques-uns des systèmes égoïstes engendrés par la préférence accordée dans le calcul du bonheur aux plaisirs qui impliquent le bien d'autrui, sur ceux qui ne l'impliquent pas et que pour cela on a appelés plus particulièrement *per-*

sonnels. En face de ces systèmes s'élèvent ceux dans lesquels semble dominer la préférence contraire ; je dis *semble*, car cette préférence n'a pu être que bien rarement formulée. Le principal obstacle au système égoïste se rencontrant dans les croyances morales de l'humanité qui le repoussent, les tentatives pour le réconcilier avec ces croyances ont dû être nombreuses ; et de là cette foule de doctrines qui ont essayé d'opérer cette réconciliation en présentant la recherche du plaisir sous ses aspects les plus beaux et les plus sociables. Mais aucune raison semblable n'existant pour mutiler le bien ou le plaisir dans le sens opposé, tout se réunissant, au contraire, pour diriger l'attention des philosophes égoïstes sur les élémens sociables du bonheur ou du bien, cette dernière mutilation a dû être rare, et plus rarement encore avouée. Aussi, Messieurs, les systèmes que je vous signale en ce moment n'ont pas pour caractère une supériorité systématiquement reconnue aux élémens purement personnels de l'égoïsme, mais une préférence implicitement accordée à ces élémens ; et cette préférence suffit pour les distinguer profondément des systèmes égoïstes qui professent ouvertement et systématiquement la préférence opposée. Le système de Hobbes est un exemple de cette forme la plus grossière de l'égoïsme, où il se montre à nu, hardiment, et par ses côtés les plus évidemment et les plus franchement personnels ; celui de Lamétrie en est un autre plus frappant encore, et l'on peut dire que, dans celui-ci, la mutilation est avouée, tant les élémens

les plus égoïstes de l'égoïsme y sont continuellement et exclusivement considérés, comme composant à eux seuls le bonheur. L'égoïsme, sous cette forme, Messieurs, n'est pas dangereux, parce qu'il est sans masque et se montre par ses laideurs; c'est même pour avoir bien voulu prendre cette forme, qu'il a perdu philosophiquement sa cause, comme je vous l'ai dit. Mais la pratique de cet égoïsme n'en est pas moins commune; aucun autre n'est plus hostile à la société; et c'est principalement contre celui-là que les lois sont nécessaires, et pour celui-là qu'elles ont été faites.

Telles sont, Messieurs, les principales variétés de la doctrine égoïste. Vous voyez que toute étroite que soit cette doctrine, rien n'est plus rare que de la rencontrer complète dans la philosophie et dans la société. On a mutilé de mille façons cette mutilation de la nature humaine, et cela parce que ce fragment du fait de nos déterminations était encore complexe. Vous avez vu, en effet, que c'est à des analyses diversement incomplètes du phénomène de l'égoïsme, qu'étaient dues et que devaient être rapportées toutes les formes diverses de la doctrine égoïste. Le phénomène de l'égoïsme présente effectivement une double complexité: le bien, le plaisir qui en est la suite, et l'utile qui en est le moyen, constituent la première; les différentes espèces de biens, ou les différentes espèces de plaisirs qui en découlent, constituent la seconde. Cherchez maintenant toutes les vues incomplètes du phénomène auxquelles peuvent donner

lieu ces deux complexités, et vous trouverez en regard de chacune une forme de la doctrine de l'égoïsme qui la représente. Tel est le résultat, Messieurs, auquel je tenais à vous conduire, et qui a été le but de cette leçon.

Mais il serait encore imparfait si j'omettais de vous rappeler ici deux tentatives qui ont été faites pour tirer de l'égoïsme la règle de l'intérêt général; tentatives qui ont produit deux nouvelles variétés de cette doctrine, qui doivent être ajoutées à celles qui sont immédiatement sorties de l'analyse du fait fondamental, et qui épuisent toutes les formes sous lesquelles elle a pu se produire.

Ces deux nouvelles variétés de l'égoïsme ont la prétention commune de substituer légitimement l'intérêt général à l'intérêt personnel, comme règle de la conduite égoïste ; elles diffèrent en ce que l'une cherche à prouver la légitimité de cette substitution par les phénomènes de la sympathie, et l'autre par la nécessité de respecter et de servir l'intérêt des autres, pour qu'à leur tour ils respectent et servent le vôtre.

J'ai expliqué suffisamment, en réfutant Bentham, et la nature et la vanité de ces deux tentatives, pour être autorisé à ne pas y revenir dans cette leçon; je me bornerai donc à dire que le système égoïste s'est très-souvent produit sous le manteau de l'utilité générale, et que c'est ainsi, peut-être, qu'il a fait le plus de conquêtes. Aussi bien serait-ce peut-être de toutes ses formes celle qui conduirait à la pratique la moins éloignée de la pratique morale, s'il était possible que

l'égoïste demeurât fidèle à la règle qu'elle pose. Mais c'est ce qui n'est pas; car le bien général ne devant être fait, selon l'égoïsme, que parce qu'il est le moyen du bien individuel, tout individu a dans chaque cas le droit de contrôler la règle par la considération de son propre bien, ce qui l'autorise à chaque instant à la violer. On ne voit donc pas que, dans la pratique, l'égoïsme sous cette forme offre plus de garanties que sous sa forme propre. Elle a toutefois ce bon effet, qu'en signalant les différens rapports qui lient notre intérêt à celui de nos semblables, elle nous induit à tenir plus de compte de ce dernier et à le respecter davantage.

J'en ai fini, Messieurs, avec le système égoïste et ses différentes formes; il ne me reste plus qu'à vous faire remarquer une chose, c'est qu'aucune de ces formes n'altère son caractère, et ne le dépouille de son vice fondamental. Que l'individu poursuive la satisfaction des tendances de sa nature, ou le plaisir qui l'accompagne, ou les différens objets qui la produisent; qu'il préfère la satisfaction de telles tendances à celle de telles autres et telle classe de plaisirs à telle autre classe dans le plus grand intérêt de son bien ou de son bonheur; qu'il prenne enfin pour atteindre ce but le détour de l'intérêt général ou qu'il y marche directement, peu importe; ce qui le décide à agir, c'est toujours la vue raisonnée de ce qu'il regarde comme son bien à lui. Ainsi, le motif reste toujours personnel et réfléchi, c'est-à-dire intéressé; il demeure donc toujours profondément distinct et du

motif passionné qui est personnel sans être réfléchi, c'est-à-dire qui n'est ni intéressé, ni désintéressé, et du motif moral qui est réfléchi mais impersonnel, c'est-à-dire désintéressé. L'égoïsme, sous toutes ses formes, garde donc toujours les mêmes caractères, et ces caractères marquent du même sceau les divers systèmes de conduite qui peuvent en dériver. Seulement ces systèmes de conduite s'écartent ou se rapprochent plus ou moins de celui qui découle du motif moral, et en cela les uns sont matériellement préférables aux autres. Mais y en eût-il un qui lui fût parfaitement identique, cette identité ne serait que dans les actes extérieurs; et en faisant, au nom du motif personnel, précisément tout ce que prescrirait le motif impersonnel, l'individu demeurerait tout aussi étranger à la vertu, qu'en tenant au nom du même motif une conduite toute contraire.

Un dernier caractère inhérent au système égoïste, et qu'il garde sous toutes ses formes possibles, c'est de ne pouvoir engendrer une obligation; et cela tient à la nature du motif dont il appuie toutes ses prescriptions. Ce motif étant toujours le bien, le plaisir ou l'utilité de l'individu à qui elles s'adressent, il faudrait, pour qu'elles fussent capables du caractère obligatoire, que ce motif lui-même le possédât; or, c'est un fait qu'il ne le possède pas. En vain vous me dites que telle action me sera bonne, agréable, avantageuse, je ne sens pas que pour cela je sois tenu de la faire. De ce qui m'est bon à ce qui doit être fait je ne vois pas la conséquence, tandis qu'elle est immédiate

aux yeux de ma raison de ce qui est bon à ce qui doit être fait. Il faut donc prouver d'abord que ce qui m'est bon l'est en soi, pour que je me sente obligé de faire ce qui m'est bon; c'est-à-dire, que le motif de l'égoïsme peut être légitimé par le motif moral, mais n'est point légitime par lui-même.

Il y a plus, et l'on peut dire qu'il n'est pas même une raison d'agir. Une raison est une vérité évidente qui, appliquée à une question particulière, l'éclaire et la décide. Agirai-je ou n'agirai-je pas? voilà la question pratique qu'il s'agit de résoudre. L'égoïsme répond : Agissez, car votre nature le désire. Pour que la réponse fût une raison, il faudrait qu'elle exprimât une vérité évidente; or elle exprime si peu une vérité évidente, que mon intelligence demande aussitôt la démonstration de cette prétendue vérité. Quand je me contente de la réponse de l'égoïsme, ce n'est donc point à une raison que j'obéis, mais au désir de ma nature. Dans la vérité des choses, l'égoïste n'agit point par raison, mais par passion; il raisonne les moyens de satisfaire sa passion, et, sous ce rapport, il est vrai de dire que sa conduite est raisonnée; mais c'est à l'impulsion de la passion et non point à une conviction de sa raison qu'il cède, et quoique raisonnée sa conduite n'est point raisonnable. On n'agit donc raisonnablement que quand on agit moralement, car alors seulement on obéit à une raison, c'est-à-dire à une vérité évidente qui est celle-ci : Ce qui est bon doit être fait.

En dernière analyse, dire à un homme de faire une

chose parce qu'elle lui est bonne, c'est lui dire qu'une chose est bonne parce qu'elle lui est bonne; or, une telle proposition n'est nullement évidente par elle-même. Non-seulement donc ce précepte n'est point obligatoire, mais il implique une proposition qui n'est point claire, et qui ne peut le devenir que quand on aura prouvé l'identité du bien individuel et du bien absolu. Loin donc de donner une obligation d'agir, l'égoïsme ne donne pas même une raison d'agir. Aussi est-ce par le besoin de s'expliquer l'égoïsme et de le justifier qu'on y échappe; car en chercher la raison, c'est déjà n'y plus croire, et l'avoir trouvée, c'est avoir conçu le principe moral.



SYSTÈME SENTIMENTAL. — SMITH.

MESSIEURS,

J'ai cherché dans les leçons précédentes à vous donner une idée des systèmes qui ont placé le principe de la morale dans l'amour de soi. Ces systèmes composent la première classe de ceux qui, en cherchant en nous le principe de la morale, ne le rencontrent pas ou le défigurent. Je vais maintenant passer à une autre classe de ces systèmes.

L'erreur de ces nouveaux systèmes, Messieurs, est beaucoup moins grande que celle des précédens. En plaçant le principe de la morale dans la recherche du bien personnel, ces derniers en effet ne font rien moins que nier dans la nature humaine l'existence d'un motif désintéressé; c'est la plus grossière qu'on puisse commettre. Les systèmes dont je vais m'occuper ne la commettent point; ils croyent à l'existence en nous d'un mobile distinct de l'amour de soi; pour eux le désintéresse-

doctrine n'est envisagée que dans son principe ou dans ses conséquences les plus superficielles, elle n'effraie pas du tout, et l'on voit les plus grands esprits s'y rattacher sans scrupule; c'est ainsi qu'au XVII[e] siècle on a vu, d'un côté Leibnitz, de l'autre Bossuet, admettre la doctrine du bonheur, quoique rien ne paraisse plus antipathique à l'âme chrétienne de Bossuet, et à l'esprit vaste et sévère de Leibnitz. Mais quand une analyse plus sévère a peu à peu mis au jour les rigoureuses conséquences du principe et révélé par là sa véritable portée, alors les consciences s'alarment, le bon sens réclame, et il s'ensuit une réaction philosophique dont le premier objet est de démontrer qu'il y a du désintéressement dans l'âme humaine, et, par conséquent, quelqu'autre mobile pour elle que son bonheur. De là une analyse plus philosophique et plus sérieuse des différens motifs qui agissent sur la volonté humaine, analyse qui a pour fin dernière de découvrir en nous les sources du désintéressement, et par là de toute vertu et de tout dévouement. Mais il faut, Messieurs, une étude bien plus attentive des faits psychologiques, pour découvrir les ressorts désintéressés de la nature humaine, pour en apercevoir les ressorts intéressés. Ceux-ci jouent à la surface, si je puis parler ainsi; les autres sont au fond, et il est vrai de dire, sous ce rapport, que la philosophie du bonheur est une philosophie d'enfans; il n'est besoin d'aucune réflexion, d'aucune étude de l'homme pour trouver cette solution du problème moral : le premier venu en est capable, et elle court les rues. Mais le principe du désintéressement

dans l'homme est plus difficile à saisir, parce qu'il est bien plus intime; de sorte que la réaction, dont je parlais tout à l'heure, passe par bien des erreurs et s'arrête à bien des *à peu près*, avant d'assigner avec précision le vrai principe de la morale; et de là, dans les tems modernes, cette foule de systèmes qui, en proclamant le fait du désintéressement et avec la prétention d'en indiquer la véritable source, en donnent cependant chacun une explication différente. Cette diversité d'explications caractérise déjà dans l'antiquité l'école désintéressée, mais elle y est moins grande, parce que, dans l'antiquité, toutes les opinions humaines se formulent en systèmes plus simples et plus tranchés que dans les tems modernes, où l'analyse descendue aux nuances multiplie les systèmes pour les représenter, ce qui fait que ces systèmes se touchent et n'ont point une physionomie aussi caractérisée.

Or, Messieurs, parmi ces systèmes qui ont la prétention de fonder la morale sur un principe désintéressé, il en est de deux espèces. Le caractère des premiers est de placer l'origine des déterminations désintéressées dans une perception du bien et du mal moral par l'intelligence; en d'autres termes, la première classe de ces systèmes explique l'existence en nous des notions de bien et de mal moral par une opération de la raison, qui, lorsque les actions apparaissent, juge que les unes sont bonnes et que les autres sont mauvaises en soi et absolument; cette distinction fondamentale est donc, suivant ces doctrines, un fait ra-

tionel, un fait qui ne s'accomplit pas dans la région de la sensibilité, mais dans celle de l'intelligence.

La seconde classe des systèmes désintéressés explique, au contraire, la distinction du bien et du mal dans l'âme humaine, et les déterminations désintéressées qui s'ensuivent, par certains faits qui se passent dans la sensibilité et non dans la raison; en sorte que, suivant ces systèmes, le désintéressement en nous ne résulterait pas d'un jugement, mais d'un instinct.

Le sentimentalisme et le rationalisme sont donc les deux caractères par lesquels se distinguent et peuvent se classer tous les systèmes qui ont la prétention d'être désintéressés, et qui, sous une forme ou sous une autre, se mettent en opposition avec le système égoïste.

Mon but, Messieurs, est de vous donner, par l'exposition de quelques-uns des systèmes appartenant à ces deux catégories, une idée de tous ceux que l'une et l'autre renferment. Je me garderai bien d'épuiser toutes ces doctrines; la tâche serait infinie; il suffira de vous montrer, par quelques exemples, comment les uns, cherchant le désintéressement dans la sensibilité et les autres dans une vue de la raison, ont pu, dans cette double voie, en défigurer le véritable principe. Ces systèmes sont infiniment respectables; les intentions de leurs auteurs étaient parfaitement nobles et généreuses, et s'ils se sont égarés dans la recherche du véritable principe de la détermination désintéressée, du

moins ils y croyaient, et quelques-uns l'ont entrevu et, pour ainsi dire, touché.

Je commencerai cette exposition par les systèmes sentimentalistes; et, parmi ces systèmes, je vous ferai connaître d'abord celui de tous qui est peut être le plus ingénieux et le plus original, je veux parler de celui d'Adam Smith, tel qu'on le trouve exposé dans l'ouvrage intitulé : *Théorie des sentimens moraux*. Je vais m'efforcer, dans cette leçon, de vous donner une idée des bases de cette remarquable doctrine.

Smith, Messieurs, est peut être l'esprit le plus créateur que l'Ecosse ait produit depuis cent cinquante ans; vous connaissez ses grands travaux en économie politique; il est le père de cette science; il l'a fondée sur une foule de faits qui ne pouvaient être visibles que pour une intelligence aussi pénétrante que la sienne; il ne s'est occupé qu'accessoirement de philosophie, et les principaux résultats de ses recherches en cette matière sont consignés dans son ouvrage sur les sentimens moraux; mais là paraissent aussi toute l'originalité et toute la fécondité d'esprit qui le caractérisent; quoiqu'il se soit complètement trompé sur le principe de la morale, on peut dire néanmoins que les faits de la nature humaine qu'il a mis en lumière et analysés dans cet ouvrage, en font un des monumens les plus précieux et les plus utiles à consulter pour la construction de la science de l'homme. Je me bornerai à vous indiquer ceux de ces fais qui servent de fondement à son système; ils sont parfaite-

ment vrais, mais il en a tiré des conséquences beaucoup trop étendues.

Quand nous sommes en présence d'un homme qui éprouve visiblement un certain sentiment ou une certaine passion, notre nature, sans l'intervention ni de notre raison, ni de notre volonté, tend à reproduire en elle ce sentiment ou cette passion; en d'autres termes, notre nature tend à se placer dans la même disposition sensible dans laquelle cet homme se montre à nous. Ce phénomène obscur dans certains cas, est parfaitement clair dans d'autres; en présence d'une mère dont la figure exprime une profonde bienveillance pour l'enfant qu'elle tient sur ses genoux, il n'y a pas un spectateur qui ne sente naître en lui un commencement de disposition semblable; dans une multitude de circonstances qu'il est tout à-fait *inutile* de citer, cette observation peut être faite, et il n'y a pas un de vous qui ne puisse le témoigner. Il y a plus; cette inclination de notre âme à se placer dans la disposition sensible où nous voyons un autre individu humain, nous l'éprouvons alors même qu'il s'agit d'êtres d'une autre espèce, pourvu qu'ils aient avec nous quelques rapports, et soient à quelque degré animés. Ainsi, nous ne saurions voir un animal exprimer une certaine situation intérieure, un chien, par exemple, souffrir une vive douleur, sans que notre âme ne se mette, jusqu'à un certain point, dans la même disposition; la gaîté et la vivacité d'un oiseau qui saute de branche en branche en chantant, semblent imprimer à notre nature une disposition à se réjouir

et à se mouvoir, et cet instinct se montre alors même que l'objet nous répugne. A la vue d'un serpent qui court en décrivant une ligne onduleuse sur le sable, un commencement de disposition à imiter ce mouvement se fait sentir en nous. En général, toutes les fois qu'un phénomène sensible dont nous sommes capables se produit dans une nature quelconque, et principalement dans une nature semblable à la nôtre, il y a dans la nôtre une inclination à imiter et à reproduire ce phénomène. Cette propriété de la nature humaine est la sympathie, ou, du moins, la racine et le germe de ce qu'on appelle ainsi.

Et non-seulement nous avons cette disposition, mais nous trouvons du plaisir à nous sentir ainsi en harmonie avec les natures qui nous environnent. Il semble que cet accord de deux êtres dans les mêmes sentimens, dans les mêmes dispositions, soit pour chacun d'eux, dès qu'il en a conscience, une source de bonheur.

Que les sentimens agréables ou désagréables que nous éprouvons acquièrent une plus grande vivacité lorsqu'ils sont partagés par nos semblables, c'est un fait qu'une foule de circonstances démontre avec la plus grande évidence. Assistez dans une salle de spectacle à peu près déserte à la représentation d'une pièce, vous éprouverez infiniment moins de plaisir que lorsque la salle sera pleine, et qu'à côté de vous et de tous côtés vous sentirez des natures semblables à la vôtre partager vos dispositions : aucun autre fait n'est plus connu. Ainsi, la conscience que

notre âme est à l'unisson avec d'autres âmes, que les sentimens qu'elle éprouve sont les mêmes que ceux qu'elles éprouvent, et qu'elle les éprouve de la même manière et avec la même vivacité, cette conscience est pour nous une source de plaisir; nous jouissons profondément de cette harmonie.

A ces deux faits il faut en ajouter un troisième : nous avons tant de goût et un goût si instinctif pour cet accord entre nos dispositions et celles de nos semblables, que lorsque nous éprouvons un sentiment personnel, si nous exprimons ce sentiment, et qu'il y ait là un homme qui ne l'éprouve pas, parce que c'est notre passion à nous et non pas la sienne, involontairement et sans que nous nous en apercevions, nous abaissons, nous amoindrissons la manifestation de ce sentiment, afin d'être moins éloigné de la disposition froide dans laquelle il se trouve; il arrive, d'un autre côté, que cet homme qui n'éprouve nullement cette passion, se met, en voyant que nous l'éprouvons, à l'éprouver aussi par sympathie, et non-seulement la ressent, mais s'exalte par une sorte de complaisance instinctive, de manière à ce qu'en exagérant en lui cette passion qu'il n'éprouve que par sympathie, elle s'élève au niveau de la nôtre qui est originale. Ce fait est si bien de tous les momens, qu'il n'y a personne qui ne puisse l'observer. Soyez animé d'une passion vive, je vous le demande, manifesterez-vous cette passion dans toute la vivacité avec laquelle vous la ressentez, en présence de spectateurs indifférens? nullement, vous abaisserez l'expression de cette passion en considération des per-

sonnes qui vous entourent, et ces personnes à leur tour, sentant que vous éprouvez cette passion, sentant qu'elles est forte en vous mais que vous la dissimulez en partie pour la mettre au niveau de la leur, non-seulement la partageront sympathiquement, mais s'efforceront d'élever cette passion sympathique à la hauteur de la vôtre, pour mettre leur sensibilité et la vôtre en harmonie. Ce sont là des faits auxquels ne participent en rien ni la raison, ni la volonté; ils sont purement instinctifs.

Ce sont, Messieurs, les lois de ce fait de sympathie dans tous les différens cas, que l'esprit ingénieux de Smith s'est efforcé de déterminer et d'établir. Je vous donnerai une idée de quelques-unes de ces lois avant de vous faire connaître les conséquences morales que Smith en a tirées; mais auparavant, il est un point sur lequel je dois vous soumettre une observation, parce que, sur ce point, je ne suis pas tout-à-fait d'accord avec Smith. Smith pense que la disposition sympathique n'est pas générale, et qu'il y a tel sentiment qui, loin d'exciter en nous le mouvement d'imitation, y produit, au contraire, un mouvement d'antipathie. Ainsi, quand nous voyons un homme animé d'un sentiment méchant, Smith pense que notre nature, loin d'être inclinée à reproduire en elle cette disposition malveillante, éprouve au contraire une répugnance à l'imiter; en cela consiste, selon lui, le fait de l'antipathie. Je suis bien loin de nier ce fait, mais je l'explique un peu différemment; je crois que le premier mouvement de toute nature humaine, à la vue des

signes qui annoncent qu'une autre nature humaine est dans une certaine disposition, est l'imitation ou la sympathie; mais je pense que, dans beaucoup de cas, ce mouvement est étouffé par la réflexion ou par une sympathie plus puissante pour d'autres sentimens éprouvés par d'autres créatures humaines. C'est là, du reste, un point qui n'a qu'une importance scientifique; il reste vrai qu'il y a des cas où la sympathie est simple, d'autres où elle se partage et devient double, triple et quadruple, suivant que plusieurs êtres se trouvent intéressés dans la passion qui l'excite. Ce sont les lois de la sympathie dans ses différens cas, dont je vais, avec Smith, vous donner une idée.

Supposez un homme en colère, et admettez que les motifs de sa colère ne soient pas souverainement injustes, car, s'ils étaient souverainement injustes, ce qu'il éprouve mériterait un autre nom, celui de colère impliquant une certaine innocence; à la vue de ce sentiment deux faits de sympathie se produisent en moi. D'une part, je sympathise avec la colère qui est dans l'âme de cet homme; en outre, je sympathise avec la personne qui est l'objet de cette colère, parce que cette colère lui fait courir un danger. Soit que cette personne connaisse ce danger ou qu'elle l'ignore, mon imagination me la représente comme exposée, et j'éprouve ce qu'une créature humaine doit ressentir quand elle est l'objet de la colère d'une autre. Ma sympathie me jette donc, à la fois, dans une disposition qui tend à me mettre tout-à-fait dans les sentimens de l'homme en colère, et dans une disposi-

tion qui tend à me mettre tout-à-fait dans les sentimens de l'homme qui en est l'objet : ma sympathie se partage donc; une partie s'associe au mouvement de l'homme en colère, et une autre se tourne contre le sentiment qui l'anime. Il suit de là que, si je me mets en colère, et que j'éprouve en même tems le besoin que ressentent à des degrés différens toutes les créatures humaines de se mettre en accord de dispositions avec leurs semblables, je dois modérer l'expression de cette passion ; car, en la laissant paraître moins forte à mes semblables, ils s'inquièteront moins de l'individu qui en est l'objet, et sympathiseront plus exclusivement avec mon sentiment. Cette modération, dans l'expression de la colère, se produit instinctivement chez tous les hommes en présence de leurs semblables, et surtout des personnes avec lesquelles ils ne sont pas très-familiers. Un homme seul dans sa chambre laisse paraître toute la vivacité de la colère ; en présence de sa femme et de ses enfans, il n'en modère pas beaucoup l'expression ; mais en présence d'un étranger, surtout si cet étranger a quelque poids à ses yeux et qu'il désire se maintenir avec lui en harmonie de sentimens, aussitôt et instinctivement cette expression est adoucie. Ce fait confirme ce besoin d'accord que je vous signalais tout-à-l'heure, et que ressent toute créature humaine. Il exige que l'expression de certaines passions soit modérée, et elle l'est instinctivement; il exige que la manifestation de certaines autres soit supprimée, et il en est ainsi. Supposez que j'éprouve un mouvement de méchanceté

pure, ce qu'on peut admettre par hypothèse, en d'autres termes, que je sois sans motif et injustement animé d'une passion malveillante pour quelqu'un. D'après Smith, le sentiment de la malveillance pure n'excite aucune sympathie : selon moi il en excite; mais ce sentiment est tellement dominé par celui qu'excite l'objet de cette malveillance qu'il en est étouffé; dans les deux opinions, le résultat est le même. A la vue d'un homme animé d'un tel mouvement, ma sympathie tend à se porter tout entière vers l'objet de cette disposition. L'homme qui éprouve ce mouvement est donc naturellement enclin, non-seulement à l'exprimer faiblement, mais à ne pas l'exprimer du tout; aussi n'y a-t-il que les méchans qui soient hypocrites; en eux c'est une chose instinctive, et qui n'est point l'effet d'un raisonnement; le raisonnement peut bien venir à l'appui de cet instinct; le désir d'être estimé peut bien engager à dissimuler ce sentiment; mais il l'est bien long-tems avant ce raisonnement, et cet instinct, selon Smith, n'est qu'une forme du besoin d'être en harmonie de dispositions avec ses semblables.

Je viens de vous montrer des exemples où la sympathie est double et en sens opposé; il y a des cas où elle est simple, et où, par conséquent, elle est toute dans le même sens. Telle est celle qu'excitent ces mouvemens de la sensibilité qui n'ont aucune relation avec le bonheur d'autrui, et, par exemple, l'amour de la vérité; à quelque degré que j'éprouve cet amour, il ne saurait affecter directement le bon-

heur de personne; cette disposition ne peut donc exciter chez les autres qu'un mouvement sympathique simple; il s'en suit qu'on peut la laisser paraître telle qu'on la ressent, car on n'a aucun intérêt, ni instinctif, ni raisonné, à la dissimuler. Aussi, que j'aime le beau et le vrai, on ne voit pas que je m'en cache, ni que je fasse rien pour abaisser, en présence des autres, l'expression de ce sentiment; c'est que je n'ai à redouter en eux aucune sympathie contraire au mouvement que j'éprouve.

Il y a, enfin, des dispositions intérieures qui excitent des sympathies doubles, triples, mais qui sont toutes dans le même sens. Ainsi, quand je vois un homme animé pour un autre d'un sentiment de charité, de pitié, de bienfaisance, d'amour, d'amitié, une double sympathie se produit en moi; l'une est excitée par la disposition bienveillante de cet homme, l'autre par la reconnaissance de la personne qui en est l'objet; je sympathise, à la fois, avec l'objet de cette disposition, qui est reconnaissant, et avec le sujet de cette disposition qui est bienveillant. Vous remarquerez que ces deux sympathies ne sont point en sens contraire, mais qu'elles s'accordent et s'augmentent l'une par l'autre; d'où il suit que les dispositions bienveillantes sont, de toutes, celles qui attirent le plus la sympathie, et par conséquent celles qui contribuent le plus à produire entre les hommes cette harmonie de sentimens à laquelle toutes les âmes aspirent instinctivement; d'où il suit encore qu'il n'est nullement besoin de dissimuler cette espèce de disposition.

Vous voyez, par cette courte exposition, comment l'analyse du fait de sympathie a fourni à Smith l'explication d'un très-grand nombre de phénomènes de la nature humaine, explication d'autant plus ingénieuse que son point de départ est plus simple. Comment en tire-t-il celle des phénomènes moraux proprement dits, c'est ce qui me reste maintenant à vous exposer.

Qu'est-ce, dit Smith, qu'approuver ou désapprouver les sentimens d'autrui? dans quel cas les approuvons-nous, dans quel cas les désapprouvons-nous? Si on veut y réfléchir on verra que nous les approuvons quand nous les partageons, que nous les désapprouvons quand nous ne les partageons pas; que nous les approuvons entièrement quand nous les partageons entièrement, que nous ne les approuvons qu'à moitié quand nous ne les partageons qu'à moitié; en un mot, que non-seulement l'approbation et la désapprobation sont dans notre raison un effet des phénomènes purement sensibles de la sympathie et de l'antipathie, mais encore une traduction constamment exacte de ces phénomènes. Or, s'il en est ainsi, l'origine de l'approbation morale en tant qu'elle s'applique à autrui est trouvée : elle émane de la sensibilité, et dans la sensibilité du phénomène instinctif de la sympathie. Tous les jugemens que nous portons sur les sentimens, et, par conséquent, sur les actions d'autrui, n'expriment qu'une chose, le degré de sympathie ou d'antipathie que ces sentimens et ces actions nous font éprouver. Mais ce n'est là qu'une partie des jugemens moraux que nous portons; reste à voir d'où procèdent ceux

qui ont nos propres sentimens et nos propres actions pour objet.

Smith affirme que si un homme se trouvait seul au monde, il ne pourrait juger ni de la bonté, ni de la méchanceté de ses actions ; le moyen de les qualifier moralement lui manquerait tout-à-fait. Cette étrange assertion se fonde, dans sa pensée, sur l'opinion que le fait de sympathie est le principe d'où nous tirons la règle, selon laquelle nous qualifions toutes les actions, les nôtres et celles d'autrui, et distinguons celles qui sont bonnes de celles qui sont mauvaises; or, comme il faut au moins deux êtres humains pour que le sentiment de sympathie se développe, il est impossible que l'homme solitaire s'élève à cette règle, et par conséquent apprécie la moralité de ses actes. Mais comment s'élève-t-il à cette règle par la sympathie? le voici.

Smith pose en fait que, quand nous sommes animés d'une certaine disposition ou faisons un certain acte et tenons une certaine conduite, nous avons la propriété de nous supposer spectateurs de ce sentiment, de cet acte, de cette conduite, et d'éprouver à quelque dégré le sentiment de sympathie que nous ressentirions à la vue de la même disposition, de la même conduite, du même acte chez une autre personne. Ce fait sur lequel repose toute l'explication de Smith, est-il exact? Avons-nous réellement cette propriété de nous rendre spectateurs de nos dispositions et de nos actes, et d'éprouver à ce spectacle les mêmes sentimens qu'il excite chez les autres? Sans aucun

doute, Messieurs, et, pour mon compte, je suis prêt à reconnaître l'existence de cette propriété, et sauf quelques restrictions que Smith signale lui-même, des effets qu'il lui attribue.

Smith reconnaît, en effet, que lorsque nous sommes animés d'une passion violente, cette propriété continue bien d'agir, mais à un si faible degré que ses effets sont à peine sensibles; mais il affirme, ce qui est vrai, que, quand la passion est évanouie ou du moins considérablement calmée, son action reparaît, et avec elle toutes ses conséquences. Car alors nous nous représentons plus vivement le spectacle que nous avons donné et dont nous n'avons pas eu conscience, et nous éprouvons dans toute leur vivacité les sentimens de sympathie et d'antipathie qu'il est dans sa nature d'exciter. Peu importe à Smith, du reste, que ces mouvemens d'antipathie et de sympathie pour nos propres dispositions et nos propres actes soient dans certains cas un peu plus ou un peu moins vifs, et qu'ils se manifestent un peu plus tôt ou un peu plus tard; ce qui lui importe, c'est que nous les éprouvions réellement; pourvu que nous ayons la propriété de les ressentir, c'est tout ce qu'il demande, il ne lui en faut pas davantage pour la justification de son système.

Et en effet, dit-il, au besoin pressant que nous avons de nous sentir en harmonie de dispositions et de sentimens avec nos semblables, il ne faut que cette lumière, pour nous faire juger aussitôt que si nous nous sommes trouvés dans une disposition qui excitât l'an-

tipathie de nos semblables, cette disposition était mauvaise; que si nous nous sommes trouvés dans une disposition qui excitât leur sympathie, cette disposition était bonne; que si, enfin, nous nous sommes trouvés dans une disposition qui excitât tout à la fois leur sympathie et leur antipathie, cette disposition n'était ni parfaitement bonne, ni parfaitement mauvaise. De là le principe de qualification de nos propres sentimens et de nos propres actes, lequel réside dans la sympathie comme celui des sentimens et des actes de nos semblables; tout de même, en effet, que nous jugeons des sentimens et des actes d'autrui par la sympathie ou l'antipathie qu'ils excitent en nous, tout de même nous jugeons des nôtres par la sympathie ou l'antipathie qu'ils excitent dans les autres, sympathie ou antipathie que nous devons également de connaître à la propriété que nous avons de nous mettre à leur place, et d'éprouver dans une situation donnée ce qu'ils éprouvent eux-mêmes.

Et maintenant, Messieurs, du double principe de qualification de nos sentimens et de nos actes, et des sentimens des actes des autres, résulte le principe de qualification de toutes les dispositions et de toutes les conduites possibles; c'est, en effet, par cette double voie que nous nous élevons à cette maxime générale qui est le principe même de la morale, que la bonté d'une action est en raison directe de l'assentiment qu'elle excite dans les autres hommes, et que les actions les meilleures sont celles qui sont de nature à obtenir la sympathie la plus pure et la plus univer-

selle possible, c'est-à-dire, une sympathie sans mélange d'antipathie, et qui soit accordée non par quelques hommes seulement, mais par l'humanité tout entière. De-là, Messieurs, une échelle de la bonté et de la méchanceté des actions, graduée à l'aide de cette mesure commune, et par suite tout un système de règles pour notre conduite.

Et en effet, dit Smith, à mesure que l'expérience de nous-mêmes et des autres nous apprend à reconnaître, entre les différentes actions, celles qui excitent ou la sympathie pure, ou l'antipathie pure, ou une sympathie mêlée d'antipathie, nous inscrivons, pour ainsi dire dans notre mémoire la qualité propre de ces différentes actions, et c'est ainsi que la valeur de chacune nous est révélée. De là toutes ces maximes et toutes ces règles de morale qui se rencontrent à un certain âge dans l'esprit de tous les hommes. Une fois qu'elles ont été trouvées par l'expérience et déposées dans notre esprit, nous pouvons juger immédiatement, en vertu de ces règles dont nous sommes sûrs; ce qui, d'une part, abrège beaucoup le travail de l'appréciation de nos actions et de celles de nos semblables, et, de l'autre, nous est d'un grand secours quand nous sommes jetés dans une de ces dispositions violentes qui nous ôtent le pouvoir d'en apprécier la valeur par la sympathie. Dans ce dernier cas, à l'aide de la règle qui déclare cette disposition bonne ou mauvaise, je puis la combattre ou m'y abandonner avec la certitude de n'être pas démenti par mes sentimens quand j'aurais recouvré mon sang-froid. Il en est de même, toutes

les fois que les préoccupations de la vie ne me laissent pas la liberté d'esprit nécessaire pour me placer dans la situation intérieure de mes semblables, et soumettre leurs dispositions à l'épreuve directe de ma sympathie et de mon antipathie; je les apprécie alors par la règle, qui m'apprend ce qui est convenable dans la situation donnée. Telle est l'utilité de ces règles, fruit d'une expérience qui n'est elle-même que le résultat d'une application répétée du principe de la sympathie et de l'antipathie à nos actions et à celles des autres.

C'est ainsi que Smith explique par la sympathie le phénomène fondamental de la distinction du bien et du mal. Celui-là expliqué, il rend facilement compte des phénomènes moraux secondaires. Ne pouvant le suivre dans tous ces détails, je vous citerai, comme un exemple, l'origine très-conséquente à son système qu'il assigne au sentiment de mérite et de démérite.

Vous n'ignorez pas, Messieurs, en quoi consiste ce phénomène; vous savez qu'à la vue d'une action bonne ou mauvaise, au sentiment de plaisir ou de peine qu'elle nous cause, vient se mêler un jugement de notre raison; que, dans un cas, elle reconnaît l'auteur de l'action digne de récompense, et dans l'autre de punition, ce qui nous incline à vouloir du bien à l'un et du mal à l'autre. Ce phénomène moral s'explique très-bien dans la doctrine de Smith; car à la vue d'une action bienveillante je n'éprouve pas seulement de la sympathie pour la disposition où se trouve la personne bienveillante, j'en éprouve encore pour celle où se trouve

l'objet de cette bienveillance. Or, cette dernière disposition, quelle est-elle? la reconnaissance; et qu'est-ce que la reconnaissance, sinon le désir instinctif et la volonté de faire du bien à la personne qui nous en a fait, et parce qu'elle nous en a fait? Partageant cette disposition en ma qualité de spectateur, je veux donc du bien à l'auteur de l'action, je sens qu'il en mérite, en récompense de celui qu'il fait. Qu'arrive-t-il, au contraire, quand je vois un homme animé d'une disposition malveillante? N'éprouvant pour lui aucune sympathie, mais en éprouvant une très-forte pour la personne qui est l'objet de sa malveillance, je me trouve par là jeté dans les sentimens de celle-ci. Or, que se passe-t-il en vous lorsque vous êtes l'objet d'une passion malveillante? vous vous sentez naturellement porté à rendre le mal pour le mal; moi donc qui partage sympathiquement votre disposition, je dois juger digne de punition, c'est-à-dire méritant du mal pour celui qu'elle désire vous faire, la personne qui éprouve la disposition malveillante. Telle est, selon Smith, l'explication naturelle du jugement du mérite ou du démérite.

Il explique avec la même facilité apparente le plaisir que nous éprouvons quand nous avons bien fait, et le remords qui nous saisit quand nous avons mal fait. En vertu de la propriété que j'ai de me rendre spectateur des dispositions que j'éprouve et des actes que je fais, je ressens d'abord pour moi même, quand j'ai bien agi, un sentiment de sympathie. Ce mouvement me fait juger que les autres

hommes, spectateurs comme moi de cet acte, éprouvent pour moi le même sentiment. J'ai donc la conscience d'un accord intime entre ma conduite et leurs sentimens, entre mes dispositions et les leurs, et nous avons vu que le sentiment de cet accord est délicieux. C'est en cela que consiste le bonheur d'avoir bien fait. De plus, ayant formulé le principe à l'aide duquel je qualifie les actions, je sens qu'en vertu de ce principe j'ai droit de déclarer mon acte bon, puisqu'il proclame tel tout acte qui obtient l'assentiment des autres. C'est en cela que consiste l'approbation que je m'accorde et qui se mêle au plaisir. Par la raison contraire, j'éprouve quand j'ai mal agi, la douleur spéciale qu'on appelle remords, et de plus, je me désapprouve et me blâme.

Vous voyez, Messieurs, les élémens généraux du système de Smith, et vous pouvez en présumer la portée. Mais, dans l'auteur, les applications sont infinies et toutes plus ingénieuses et plus spirituelles les unes que les autres.

Quand l'homme est développé, et que le principe de la qualification des actions et toutes les règles que l'expérience en a tirées sont établis dans son esprit, voici de quels élémens se compose en lui le fait de l'approbation d'une action bienveillante dont il est spectateur. Il éprouve d'abord une double sympathie, l'une pour les motifs de l'auteur de l'action, l'autre pour les sentimens de bonheur et de gratitude de la personne qui en est l'objet. En second lieu, il a la perception de la conformité de l'acte qu'il voit faire avec la règle de moralité que l'expérience lui a enseignée, ce qui

fait qu'indépendamment du jugement instinctif il porte encore un jugement raisonné sur la bonté de l'action. Ainsi, à la vue d'une bonne action l'homme mûr n'éprouve pas seulement un sentiment de sympathie et une disposition bienveillante pour l'agent; à ces faits s'en ajoute un troisième qui est un jugement raisonné d'approbation : ce troisième élément manque dans l'enfant et souvent aussi dans l'homme grossier; il faut, pour qu'il existe, que l'expérience ait déjà créé ou l'éducation introduit dans l'intelligence les règles générales de la moralité dont nous avons expliqué la formation, car le jugement raisonné d'approbation n'est autre chose que la perception de la conformité de l'action à ces règles; il les présuppose donc. Ce n'est pas tout, l'action nous paraît, par sa nature, faire partie d'un système général de conduite qui à pour tendance d'établir une harmonie universelle entre les dispositions de tous les hommes, et cette harmonie universelle étant éminemment belle en soi, ou pour mieux dire étant la beauté morale même, nous jugeons en vertu de cette perception que l'action n'est pas seulement bonne mais qu'elle est belle. C'est là, pour Smith, le principe de la beauté morale, laquelle est à ses yeux la source de toute beauté.

Arrêtons-nous un peu sur ce dernier point moins clair que les précédens.

Si tous les hommes se conduisaient de manière à ce que chacune de leurs actions obtînt la sympathie et l'assentiment des autres hommes et que les autres

hommes en fissent de même, il est évident qu'il y aurait un accord parfait de dispositions, et par conséquent une harmonie parfaite entre tous les hommes. Cette harmonie a le caractère de la beauté. Smith compare le plaisir qu'elle nous donne à celui que nous éprouvons à la vue d'un mécanisme très-compliqué dont tous les mouvemens viennent avec un accord parfait se résoudre en un seul. Ce plaisir esthétique se retrouve à quelque degré dans le spectacle de toute action moralement bonne. Smith ne dissimule point que, dans beaucoup de cas, une action de cette dernière espèce, loin de nous attirer la bienveillance de nos semblables, nous vaut de leur part une malveillance prononcée, et il explique cette anomalie en disant, que les hommes sont souvent animés de passions et de préjugés qui eux-mêmes ne sont pas en accord avec les lois universelles de la moralité. Aussi reconnaît-il qu'il est des circonstances où l'honnête homme doit savoir braver l'antipathie de la société qui l'entoure afin de rester dans les conditions de la sympathie générale de l'humanité. C'est là que l'application du principe de sympathie devient particulièrement délicate et difficile, et trahit son insuffisance. Il faut savoir gré à Smith de n'avoir pas épargné cette épreuve à son système; il faut lui savoir gré d'avoir reconnu que l'homme vertueux peut, en agissant comme il le doit et précisément parce qu'il agit comme il le doit, se trouver en butte à l'antipathie non-seulement des personnes qui l'entourent mais de son pays et de son siècle. L'auteur pouvait dissimuler ce

cas embarrassant pour sa doctrine; si la manière dont il le résout ne fait pas honneur à la logique du philosophe, la candeur avec laquelle il le pose en fait beaucoup à la probité de l'homme.

Telles sont, Messieurs, les idées fondamentales de la morale de Smith; je vous soumettrai dans la prochaine leçon quelques observations critiques sur la valeur de ce système.

Dix-septième Leçon.

SYSTÈME SENTIMENTAL. — SMITH.

Messieurs,

Ce qui caractérise une doctrine morale, ce qui l'assimile à une autre ou l'en distingue, c'est la nature des réponses qu'elle fait à un certain nombre de questions qui sont celles là même que toute doctrine morale aspire à résoudre. La fin de l'homme en cette vie ou le but auquel doit tendre toute sa conduite, le caractère qui distingue une action bonne d une mauvaise ou la règle selon laquelle les actions sont moralement qualifiées, le mobile enfin qui nous fait agir conformément à cette règle et en assure en nous la suprématie : tels sont à peu près les points fondamentaux que tout système moral a pour objet de fixer, et que les systèmes divers fixent diversement. Un système qui ne répondrait à aucune de ces ques-

tions, ne serait pas un système de morale; mais toutes les fois qu'un système de morale répond catégoriquement à l'une, par cela même il répond implicitement aux deux autres. En effet, ces trois choses, la fin de l'homme en cette vie, le principe de qualification des actions, et le mobile légitime des déterminations sont tellement liées, que l'une étant donnée les deux autres s'en suivent naturellement, et qu'il suffit d'avoir l'opinion d'un philosophe sur l'un de ces points, pour l'avoir sur les deux autres, et, par conséquent, pour connaître sa doctrine morale tout entière.

Ces considérations, Messieurs, nous indiquent la méthode à suivre pour découvrir le véritable caractère d'une doctrine morale. Veut-on, en effet, déterminer d'une manière nette ce caractère et réduire cette doctrine à se montrer telle qu'elle est, il n'y a qu'un moyen, c'est d'en extraire une réponse précise à ces trois questions, ou, au moins, à l'une des trois; cela fait, vous saurez d'elle tout ce qu'il est possible d'en savoir, vous pourrez la classer, vous pourrez la juger.

Mais tous ces systèmes ne livrent pas ces réponses avec la même complaisance: il en est qu'il n'est pas besoin de solliciter, et qui, à la première sommation, vous les donnent; mais il en est d'autres, au contraire, qui sont si subtils, si équivoques, et, si je puis parler ainsi, si embarrassés d'eux-mêmes, et si en peine de se concilier avec le sens commun de l'humanité, que ce n'est pas sans beaucoup d'insistance que vous

parvenez à démêler la pensée qu'ils expriment, et à leur dérober le secret de leurs solutions.

Les systèmes égoïstes sont de ceux qui répondent du premier coup et d'une manière claire aux trois questions que nous avons posées. Et cela vient de la simplicité de leur solution, puisée à la surface de la nature humaine et dans un ordre de phénomènes dont tout le monde a perpétuellement une conscience très-vive et très-nette. Tout système qui dit que le plaisir est la fin de la vie, est immédiatement compris; et si la recherche du plaisir doit être le but de la conduite, il est évident que le désir du bonheur en est le mobile, et que, dans une telle hypothèse, le caractère de ce qui est bon est de contribuer à nous rendre heureux. Rien donc n'est plus simple ni plus clair que le système égoïste, et le seul embarras qu'un tel système puisse donner, c'est de déterminer la nuance qui le distingue des autres systèmes de la même espèce.

Il est loin d'en être de même des systèmes qui cherchent dans nos instincts l'explication des phénomènes moraux de la nature humaine : ceux-là, Messieurs, sont obscurs comme l'instinct lui-même. Obligés, pour s'établir, de décrire dans leur forme primitive et dans leurs successives transformations des faits nombreux, et qui appartenant à la partie spontanée de notre nature sont d'une nature très-délicate et très-fugitive, les systèmes de cette espèce ne présentent pas cette simplicité de solutions qui caractérise les doctrines égoïstes; il faut, pour démêler le véritable sens des réponses qu'ils font aux questions morales, les

analyser avec soin et suivre tous les détours par lesquels ils passent avant de les donner. Et si cela est vrai des systèmes instinctifs en général, cela l'est plus particulièrement encore de celui de Smith, esprit ingénieux et fécond qui voit tout dans tout, et qui sacrifie volontiers au plaisir de décrire des faits, d'en montrer tous les rapports et toutes les conséquences, cet ordre rapide et méthodique qui ne permet jamais qu'on perde de vue le fil des inductions, et qui conduit avec clarté une doctrine, des phénomènes par lesquels elle prétend résoudre les questions morales, aux solutions précises qu'elle leur donne.

J'ai étudié le système de Smith avec tout le soin qu'il fallait pour vous en présenter une idée qui ne fût ni superficielle ni inexacte, et je crois être en mesure de vous donner ses réponses précises aux trois questions principales que tout système moral doit résoudre. C'est par ce chemin que je dois passer pour arriver à la critique d'une doctrine aussi compliquée; pour vous la faire juger, il faut vous la faire saisir telle qu'elle est; et pour vous la faire saisir telle qu'elle est, il faut la soumettre à l'épreuve des trois questions que nous avons posées, et déterminer sa réponse à chacune de ces questions. C'est donc là la marche que je suivrai; je vais successivement poser à la doctrine de la sympathie chacune de ces questions, constater sa réponse à chacune, et examinant chacune de ces réponses en elle-même et dans son rapport avec la nature humaine, essayer d'en apprécier la conséquence et la vérité. Ce mode

d'examen pourra paraître un peu long; mais, outre que la subtilité de la doctrine l'exige, nous gagnerons du tems à le suivre; car si nous parvenons à bien saisir et la clé et le vice du système de Smith, nous aurons par cela trouvé le vice et la clé de tous les systèmes qui sont allé chercher dans les tendances spontanées de la nature humaine la solution du problème moral, ce qui nous dispensera d'en multiplier les échantillons. Et croyez que le système instinctif ne perdra rien à être jugé dans la personne du système de la sympathie; les intérêts du système instinctif ne sauraient être en de meilleures mains que celles de Smith; profond observateur, ingénieux dialecticien et grand écrivain, nul n'a entouré de plus de vraisemblance, appuyé de plus de faits, fortifié de plus d'analogies, étayé d'applications plus spécieuses un système qu'il a eu d'ailleurs le mérite de fonder sur celui de nos instincts qui pouvait lui donner le plus d'apparence. J'ose dire que, battue dans les mains de Smith, la doctrine de l'instinct le sera complètement et sans appel.

Je suivrai dans cet examen l'ordre suivant : je chercherai d'abord quelle est, selon le système de Smith, la règle ou le principe de qualification des actions; puis à quel mobile nous cédons, selon ce système, quand nous agissons conformément à cette règle; enfin et en dernier lieu, quel but il assigne à la vie et à la conduite de l'homme en ce monde? A mesure que le système répondra, j'examinerai si ses réponses sont soutenables en elles-mêmes, et compa-

tibles avec la réalité des faits. Commençons par le premier point.

Nos jugemens moraux portent sur deux espèces d'actions, celles d'autrui et les nôtres. Dans les deux cas, c'est au nom d'un certain principe que nous qualifions les unes de bonnes, et les autres de mauvaises. Quelle est dans l'opinion de Smith ce principe? Voilà la question.

Selon ce philosophe, les jugemens que nous portons sur les actions ne sont qu'une conséquence de ceux que nous portons sur les affections ou émotions sensibles qui les ont déterminées. Les affections de la sensibilité sont, dans son opinion, les objets propres et directs de l'appréciation morale, laquelle s'arrête à ces affections quand elles ne sont suivies d'aucun acte, et s'étend aux actes quand elles en sont suivies. Or, toute affection, pour être appréciée, doit être considérée sous deux points de vue, dans son rapport avec la cause qui l'excite, et dans son rapport avec les effets qu'elle tend à produire. Considérée par rapport à sa cause, elle peut être convenante ou inconvenante; considérée par rapport à sa tendance, méritante ou déméritante. Convenance et inconvenance, mérite et démérite, telles sont les propriétés morales dont une affection, et, par conséquent, une action sont susceptibles. Au nom de quel principe, et selon quelles règles jugeons-nous qu'une affection est convenante ou inconvenante d'une part, méritante ou déméritante de l'autre, voilà ce qu'il s'agit de déterminer. Si nous découvrons le principe d'où

découle, selon Smith, ce double jugement, ce principe sera précisément le principe de qualification des actions assigné par son système; car qualifier les actions ou qualifier les affections qui les déterminent, c'est absolument la même chose dans ses idées. Cherchons donc successivement quel est ce principe, et dans les jugemens que nous portons sur les affections d'autrui, et dans ceux que nous portons sur les nôtres.

Quand nous sommes spectateurs des émotions d'autrui, voici, selon Smith, comment nous apprécions leur convenance et leur inconvenance. Il y a un degré dans chaque émotion que le spectateur impartial peut sympatiquement éprouver, et comme il n'approuve que ce qu'il partage, c'est à ce degré, mais à ce degré seulement, que l'émotion est jugée et dite convenable; manifestée par celui qui l'éprouve au-dessous ou au-dessus de ce degré, elle est jugée trop faible ou trop forte, et, par conséquent, déclarée inconvenante et désapprouvée. Un homme, par exemple, reçoit une légère contusion, il manifeste la douleur qu'il en ressent; témoin de son émotion, ma sympathie s'éveille et la partage; mais en moi cette émotion sympathique ne s'élève qu'à un certain degré; l'homme qui éprouve l'émotion originale la manifeste-t-il à un degré supérieur, elle me paraît inconvenante, la manifeste-t-il précisément au même degré, alors je la trouve et elle est convenante. Cet exemple grossier indique le principe de tous les jugemens de convenance ou d'inconvenance que nous portons sur les

affections, et, par conséquent, sur les actions d'autrui.

Le degré auquel elle est convenable, varie d'une affection à une autre : il y a des affections, les bienveillantes par exemple, que le spectateur peut partager à un haut degré ; il y en a d'autres qu'il ne peut partager à aucun degré, et telles sont l'envie et les affections méchantes. Ces dernières sont donc radicalement inconvenantes, ainsi que les actions qui en émanent, et il faut en supprimer entièrement la manifestation et ne jamais les traduire en actes. Entre ces deux termes extrêmes se classent, à des degrés différens, tous les mouvemens possibles de la sensibilité.

Telle est la règle des jugemens de convenance et d'inconvenance que nous portons sur les affections d'autrui, et vous voyez que cette règle n'est autre chose que l'émotion sympatique du spectateur impartial. C'est le degré de cette émotion qui décide de la convenance ou de l'inconvenance de toutes les affections et, par suite, de toutes les actions qui en dérivent. Passons au mérite et au démérite.

La tendance d'une affection peut être bienfaisante ou nuisible. Les affections de la première espèce excitent dans la personne qui en est l'objet, la gratitude, celles de la seconde, le ressentiment. En présence de ces affections, ma sympathie, à moi, spectateur impartial, tend à se partager ; elle est émue tout à la fois par l'affection bienveillante ou malveillante de l'agent, et par la gratitude ou le ressentiment de la personne qui en est l'objet.

Eh! bien, dit Smith, quand le spectateur impartial sympathise entièrement et sans restriction avec ces deux derniers sentimens, il les partage, et, par conséquent, les approuve, et, par conséquent, les adopte entièrement. Il juge donc l'affection de l'agent digne de récompense dans un cas, et digne de punition dans l'autre; car qu'est-ce que la gratitude, sinon le désir de rendre le bien pour le bien, et qu'est-ce que le ressentiment, sinon celui de rendre le mal pour le mal? Telle est l'origine et la véritable nature des jugemens de mérite et de démérite.

Mais à quelle condition la sympathie du spectateur impartial partage-t-elle entièrement ou la gratitude ou le ressentiment de l'objet? La condition pour que le spectateur impartial sympatise entièrement avec la gratitude de l'objet, c'est qu'il sympathise en même tems avec l'affection de l'agent, c'est-à-dire qu'il la juge convenable; la condition pour qu'il sympathise entièrement avec le ressentiment de l'objet, c'est qu'il ne sympathise à aucun degré avec l'affection de l'agent, c'est-à-dire qu'il ne la juge convenable à aucun degré. C'est à cette double condition que le spectateur impartial sympathise entièrement avec la gratitude ou le ressentiment d'une personne, et, par conséquent, juge l'affection de l'agent, méritante dans un cas, déméritante dans l'autre.

D'où vous voyez, Messieurs, que c'est l'émotion sympathique du spectateur impartial qui décide du mérite et du démérite des affections, et, par conséquent, des actions, comme c'est elle qui décide de leur con-

venance ou de leur inconvenance. Dans quel cas, en effet, une affection et l'action qui en dérive et l'agent qui l'éprouve, sont-ils jugés, par moi, dignes de récompense ou de punition ? Dans le cas où ma sympathie partage entièrement la gratitude ou le ressentiment qu'inspire cette affection à la personne qui en est l'objet. Et dans quel cas cette sympathie complète a-t-elle lieu ? Dans le cas où ma sympathie, partage entièrement l'affection bienveillante de l'agent d'un côté, et ne partage nullement son affection malveillante de l'autre. Donc c'est ma sympathie, à moi, spectateur impartial, qui instinctivement décide de tout, et règle le mérite et le démérite, comme elle règle la convenance ou l'inconvenance de tout sentiment, de toute action, de tout agent. Voilà, selon le système, le principe de tous les jugemens que nous portons sur les autres. Voyons maintenant quel est celui des jugemens que nous portons sur nous-mêmes.

Nous portons sur nos propres affections et par suite sur nos actions et sur nous-mêmes, les deux mêmes espèces de jugemens que sur les affections de nos semblables, c'est-à-dire, que nous les apprécions sous le double rapport de la convenance et de l'inconvenance, et du mérite et du démérite. Comment se passe dans ce cas, le phénomène de l'appréciation, et quel en est le principe ? Le système va nous en instruire.

Smith soutient que je ne puis juger de mes propres affections et des actions qu'elles déterminent, qu'autant que je me mets à la place du spectateur impartial et que je les considère de son point de vue. Sans cette

opération, qui serait impossible pour un homme qui n'en aurait jamais connu d'autres, nous ne porterions, selon lui, aucun jugement moral sur nous-mêmes. Lors donc que je suis animé d'un certain sentiment, si je veux juger de la convenance ou de l'inconvenance, du mérite ou du démérite de ce sentiment, voici ce que je fais : je me place, par hypothèse, dans la situation du spectateur impartial, et dans cette position, grâce à la propriété que j'ai de partager le sentiment des autres, j'éprouve au spectacle du sentiment qui m'anime, précisément ce qu'éprouverait le spectateur impartial lui-même. Je suis donc en mesure de juger de la convenance ou de l'inconvenance, du mérite ou du démérite de mon sentiment, précisément comme il en jugerait, ou comme j'en jugerais moi-même s'il s'agissait du sentiment d'un autre; et encore plus exactement, car j'ai une connaissance bien plus exacte et du sentiment lui-même, et de son rapport avec sa cause, et de sa véritable tendance.

Smith ne disconvient pas que, quand les affections sont un peu vives, il ne soit difficile au moment même, de se faire ainsi spectateur de ses affections, et d'en recevoir une émotion sympathique impartiale. Mais il s'en suit seulement qu'alors nous en jugeons mal, et il reste vrai que, pour en bien juger, cette opération est nécessaire; et ce qui le prouve, c'est que nous ne jugeons jamais mieux nos affections, que quand nous ne les éprouvons plus, c'est-à-dire, quand cette opération ne rencontre plus aucun obstacle.

Vous voyez, Messieurs, que le système est conséquent à son point de départ, et que le principe au nom duquel nous qualifions nos propres actions, n'est pas autre que celui au nom duquel nous qualifions les actions de nos semblables. Dans le premier comme dans le second cas, c'est l'émotion sympathique du spectateur impartial qui décide. Seulement elle se produit directement en nous dans le second, tandis que nous ne la trouvons que par un détour dans l'autre.

Reste, Messieurs, un dernier cas que je ne dois point omettre, de peur d'exposer cette analyse au reproche d'être infidèle. Selon Smith, l'expérience des jugemens que nous portons sur les autres et que les autres portent sur nous, et de ceux que nous portons aussi sur nous-mêmes après avoir agi et que le sang-froid nous est revenu, nous apprend peu à peu à connaître quelles affections et quelles actions sont convenables ou inconvenantes, méritantes ou déméritantes. De là des règles générales qui se rédigent successivement et se gravent dans notre esprit, et qui sont ces lois même de la moralité qu'on a cru primitives, et qui ne sont que la généralisation des décisions particulières de l'instinct sympathique. Or quand ces règles, fruit de l'expérience, sont une fois établies dans notre esprit, il nous arrive souvent de juger immédiatement par ces règles, au lieu de consulter la sympathie, en sorte que notre appréciation devient raisonnée, d'instinctive qu'elle était. Tel est le fait, Messieurs, et vous le concevez à merveille. Or, que devient, dans

ce cas, le principe de qualification; est-il changé? en aucune manière; car ces règles, par lesquelles nous qualifions, n'expriment qu'une chose, l'émotion du spectacle impartial, et elles n'ont d'autorité que parce qu'elles l'expriment. C'est donc toujours cette émotion du spectateur impartial qui juge et qui décide.

Vous le voyez, Messieurs, on a beau parcourir tous les cas et épuiser toutes les situations, le système est conséquent et sa réponse est toujours la même; que nous jugions les affections des autres ou les nôtres; que nous les jugions instinctivement ou par les règles, sous le rapport du mérite ou du démérite, ou sous celui de la convenance ou de l'inconvenance; dans tous les cas, sous tous les rapports et de toutes les manières, la règle d'appréciation est la même, le système la reproduit, la proclame, montre qu'elle suffit à tout, et cette règle est l'émotion sympathique du spectateur impartial. Telle est la réponse précise et incontestable du système de Smith à la première question que nous lui avons posée.

Cette réponse, ou la règle de qualification qu'elle contient, étant ainsi mise en parfaite lumière, nous sommes en mesure d'en apprécier la justesse et d'examiner, sous ce rapport, la solidité et la vérité du système dont elle est une des bases. C'est là, Messieurs, ce que nous allons faire.

Cette règle présente, si je ne me trompe, une première difficulté, c'est celle d'en comprendre les termes. Je comprends à merveille ce que c'est que l'émo-

tion sympathique du spectateur ; mais j'ai peine à me rendre compte de l'impartialité que Smith exige de ce spectateur. De quelle espèce d'impartialité peut-il, en effet, être ici question ? Ce n'est pas d'une impartialité de jugement ; car remarquez que la raison n'intervient en aucune manière dans l'appréciation morale ; autrement, l'appréciation morale n'émanerait plus de la seule sympathie, et le système serait renversé. En présence d'un homme qui éprouve une certaine affection, ce qui se développe en moi, selon Smith, et ce par quoi l'action est appréciée, c'est l'instinct sympathique, et pas autre chose : l'intelligence ne fait que recueillir la décision et la formuler. Par l'impartialité du spectateur, on ne saurait donc entendre l'impartialité de sa raison qui ne juge pas ; on est donc contraint d'entendre celle de sa sympathie qui seule juge. Mais ici se présente la difficulté de comprendre ; car, je le demande, quel sens mettre sous ces mots : l'impartialité d'un instinct ? On dit bien d'un homme qu'il est impartial ; mais à quelle condition ? à condition qu'on parle de son jugement ; car supprimez en lui la faculté de juger, l'expression n'a plus de sens. C'est qu'en effet l'impartialité ne peut s'entendre que de la faculté de juger ; et quand on dit que la faculté de juger est impartiale, on veut dire qu'elle n'est sollicitée par aucune affection. Pourquoi ne suis-je pas impartial à l'égard d'un ami ? parce que la sympathie incline mon jugement en sa faveur. Pourquoi ne le suis-je pas l'égard d'un ennemi ? par la raison contraire. Il

est donc d'autant plus difficile de comprendre l'impartialité de la sympathie que, dans l'acception ordinaire du mot, c'est l'absence de la sympathie qui constitue l'impartialité. Et qu'on ne pense pas que cette objection soit une simple chicane de mots : ce vice dans l'expression, provient d'un vice dans le système. On peut bien placer dans un instinct la règle de la morale ; mais on ne saurait, sans abjurer tout bon sens, accepter comme lois de la conduite humaine tous les mouvemens d'une chose aussi capricieuse ; on est donc obligé de choisir entre ces mouvemens, d'adopter les uns, de rejeter les autres ; on est obligé, en d'autres termes, de commencer par régler cette prétendue règle. C'est alors qu'on arrive à l'impartialité de l'instinct, ou à telle autre formule que la langue n'admet pas parce qu'elle représente ce qui ne saurait être. C'est en général parce qu'il fait violence à la nature des choses, qu'un système ne peut s'exprimer qu'en faisant violence à la langue.

Mais, passons sur cette difficulté, et examinons en elle-même la règle de qualification posée par Smith. Je dis que cette règle est éminemment mobile, et par cela même, infiniment difficile à fixer.

Je me suppose en présence d'un grand nombre de personnes de tout âge, de tout sexe, de toutes professions, et pour remplir, autant que possible, la condition d'impartialité voulue par Smith, je suppose de plus, qu'aucune de ces personnes ne me connaisse, qu'il n'y ait entre elles et moi aucun lien d'amitié ni d'intérêt, en un mot, aucun rapport d'aucune espèce ; admettez que

j'éprouve devant ces nombreux spectateurs une certaine émotion, que va-t-il arriver? Je dis, Messieurs, que toutes ces sensibilités vont sympathiser avec mon émotion, à des degrés extrêmement différens. N'est-il pas évident, en effet, que les sensibilités vives la partageront vivement, et les sensibilités froides froidement; que telle personne préoccupée ne ressentira rien, tandis que telle autre qui se rendra attentive pourra être profondément touchée; qu'entre l'émotion des hommes et des femmes, des jeunes et des vieux, de l'homme du monde et du paysan, du marchand et du soldat, de l'homme qui aura l'humeur triste et de celui qui l'aura joyeuse, il y aura infailliblement des différences très-grandes; en un mot, qu'une foule de circonstances dont le nombre est aussi impossible à fixer, que l'influence à calculer, modifieront à des degrés infinis, la sympathie qu'excitera mon affection? De tant de sympathies, laquelle sera ma règle, laquelle choisirai-je, pour décider de la convenance de mon émotion? sera-ce la vôtre ou celle de votre voisin, ou celle d'une troisième personne? ou faudra-t-il que je cherche la moyenne de ces sympathies? Mais pourquoi la moyenne, et comment la trouverai-je entre tant de quantités que je ne puis ni connaître, ni apprécier? Et si je ne la trouve pas, que faudra-t-il que je pense de mon émotion, comment saurai-je, dans l'hypothèse de Smith, si elle est ou si elle n'est pas convenante?

Mais changeons les rôles; à mon tour, je me fais spectateur; à mon tour, je me mets en présence de

l'émotion d'une autre personne. Ce matin, je l'aurais partagée à un certain degré; ce soir, je la partagerai à un autre; si je suis à jeun, me voilà froid, si j'ai bien dîné, me voilà tendre; si je rêve philosophie ou affaires, je demeure insensible, si je suis d'humeur à laisser mon imagination s'exalter., ma sympathie s'anime, je suis profondément ému, je verse des larmes. Entre toutes ces sympathies, laquelle choisirai-je? Jugerai-je de la convenance des affections, d'après ma sympathie du matin ou d'après ma sympathie du soir, d'après ma sympathie affamée ou d'après ma sympathie rassasiée, d'après ma sympathie excitée par l'imagination ou d'après ma sympathie préoccupée et affairée? Et quand j'aurais choisi, l'âge, la maladie, mille circonstances, viendraient changer ma règle, et me replonger dans l'incertitude. Et si, moi, spectateur unique, et qui ai une consience précise de ce que j'éprouve, je suis embarrassé, pour juger les autres, de trouver dans mon impartiale sympathie la règle que je cherche, comment voudriez-vous que je ne le fusse pas, quand il me faut, pour me juger moi-même, la tirer de la diversité infinie des sympathies impartiales de la société qui m'entoure, et non-seulement de la société qui m'entoure, mais, comme Smith l'exige, de l'humanité tout entière? Comment veut-on que je me mette à la place des hommes de tous les lieux et de tous les tems, et que tirant une moyenne entre tant de quantités non-seulement diverses, mais mobiles, et que, de plus, il est impossible que je connaisse, j'arrive par

là à la règle dont j'ai besoin pour apprécier mes sentimens et mes actions? Assurément, mettre à de telles conditions la possession d'une règle de jugement et de conduite, c'est faire de la moralité une chose absolument impossible.

Il y a plus, Messieurs; non-seulement la règle est mobile, et, par cela même, indéterminable; mais en supposant qu'elle pût être fixée, elle serait, de l'aveu même de Smith, insuffisante. En effet, ainsi que je l'ai dit en exposant le système, il est des circonstances où un honnête homme sent tout à la fois qu'en agissant d'une certaine façon, il agira bien, et que, cependant, loin d'obtenir la sympathie de ses semblables, sa conduite n'excitera que leur antipathie. S'il s'agit d'une conduite publique que l'histoire doive recueillir, on peut espérer, il est vrai, la sympathie de la postérité; mais, quant à celle des contemporains, et non pas seulement parmi les contemporains de quelques personnes, mais de toute une nation, de tout un peuple, on ne l'obtiendra pas, on en a la certitude. Smith a la candeur de reconnaître qu'il y a des cas pareils, et la bonne foi de décider qu'on doit alors agir comme il paraît bien, et mépriser les sentimens du public. Mais comment le peut-il sans renier son système, sans abjurer sa règle d'appréciation? Il ne le peut pas, Messieurs, et tout en admirant la manière ingénieuse dont il essaie de résoudre la dificulté, il est impossible de ne pas voir que ses efforts sont impuissans, et que toute sa théorie vient échouer contre cet écueil. Vous allez en juger.

Je vous l'ai dit, Messieurs, quand nous avons à délibérer sur la conduite que nous devons tenir dans une circonstance quelconque, nous n'avons, selon Smith, qu'un moyen de nous éclairer, c'est de nous mettre à la place du spectateur impartial, et de chercher à éprouver ce qu'il éprouve; car son sentiment est non-seulement la véritable, mais la seule règle d'appréciation de nos actions. Mais, dit Smih, quel est ce spectateur impartial, à la place duquel je cherche à me mettre? Est-ce Jean? est-ce Pierre? Non, mais bien un certain spectateur abstrait, qui n'a ni les préjugés de l'un, ni les faiblesses de l'autre, et qui voit sainement, précisément parce qu'il est abstrait. C'est en présence de ce spectateur abstrait, qui est un autre moi, lequel se détache du moi passionné et le juge, que dans l'intimité de ma conscience je délibère, je me décide, j'agis. Non-seulement ce spectateur n'est pas tel ou tel homme, mais il n'est pas même telle ou telle portion de la société humaine; il ne représente ni un âge ni un sexe, ni un village ni une cité, ni une nation ni une époque; il représente l'humanité, il représente Dieu. Ce sont les sentimens de ce témoin secret et dont l'impartialité est éminente, qui sont le véritable principe d'appréciation de l'homme de bien, et la véritable règle de sa conduite.

Assurément, Messieurs, le détour serait ingénieux si ce n'était qu'un détour; mais c'est toute autre chose; c'est une voie nouvelle dans laquelle Smith entre, sans s'apercevoir que ne partant pas de sa doctrine, elle ne peut y revenir.

Comment, en effet, selon sa doctrine, suis-je informé de la valeur morale de mes actions? J'en suis informé par les sentimens des autres : leur approbation est ma règle, et leur approbation dépendant de leur sympathie, leur sympathie est ma règle; et c'est pourquoi, pour me juger, je dois me mettre à leur place et essayer de sentir ce qu'ils sentent; et il est tellement vrai que c'est là, selon Smith, la seule règle d'appréciation de mes sentimens et de mes actions, que si j'étais seul au monde, ou relégué dans une île déserte, je ne pourrais, selon lui, porter aucun jugement ni sur mes sentimens ni sur mes actes, et qu'ils n'auraient et ne pourraient avoir aucun caractère moral à mes yeux. Telle est bien et incontestablement la doctrine de Smith; tous les développemens qu'il lui donne en font foi. Or, que fais-je, quand, aux sentimens des spectateurs réels de mes actions, je substitue ceux d'un certain spectateur abstrait? La chose est visible, Messieurs, non seulement j'abandonne la règle de la sympathie posée par le système; non-seulement je lui en substitue un autre, mais je nie cette règle, mais je la déclare fausse et la condamne; car ce spectateur abstrait n'existe pas, et s'il n'existe pas, ses sentimens n'ont point de réalité, et sont une fiction. Ce n'est donc point par les sentimens d'autrui que je me juge, mais par les miens; que dis-je? les sentimens d'autrui, je les rejette; et au nom de quoi? au nom des miens; car c'est moi qui crée ce spectacteur abstrait : le monde extérieur ne me le fournit pas; il n'est ni un individu réel de ce monde, ni une

moyenne entre les individus réels de ce monde; il sort, il émane de moi, c'est-à-dire de mes sentimens. Je juge donc avec mes sentimens qui, selon le système, ne peuvent me juger, les sentimens d'autrui, qui, selon le système, peuvent seuls me juger; je renverse donc le système autant qu'il peut être renversé; je déclare fausse la règle qu'il déclare souveraine, et souveraine celle qu'il déclare impuissante; je suis dans un autre monde, dans une autre doctrine, dans un monde où il n'est plus question de sympathie, dans une doctrine où, non-seulement, les sentimens d'autrui ne jugent pas les miens, mais où ce sont les miens qui les jugent.

Ainsi, Messieurs, Smith, par la fiction du spectateur abstrait, reconnaît implicitement qu'il existe une règle supérieure à celle de la sympathie; car au moyen des sentimens de ce spectateur abstrait, que la sympathie ne peut me révéler et qui ne sont que les miens, je qualifie la sympathie des autres, je la condamne, je ne vois plus que les lois éternelles du bien et du mal, telles que ma conscience et ma raison me les révèlent.

Et en effet, Messieurs, il est évident que ce spectateur abstrait, imaginé par Smith, n'est autre chose que notre raison, jugeant au nom de l'ordre et de la nature immuable des choses les aveugles et passagères décisions des hommes. C'est la réalité en nous de cette faculté supérieure, qui tourmente Smith dans l'exposition de son système; et si cette faculté, qui juge également nos actions et celles des autres, qui

casse également les décisions de la sympathie de nos semblables sur nous, et celles de la nôtre sur eux, Smith l'a figurée sous l'image d'un spectateur abstrait, c'est que de tous les symboles par lesquels la conscience peut être représentée, c'était celui qui s'accommodait le mieux à son hypothèse fondamentale, que nous ne pouvons juger nos propres actions que par le détour des sentimens d'autrui. Au lieu de dire, *la conscience* ou *la raison*, il a dit, *le spectateur abstrait*; et il a pu croire, dans la préoccupation de son système, que c'était en nous figurant les sentimens de cet être chimérique sur nos actions que nous parvenions à les juger; et il n'a pas vu qu'il ruinait ainsi sa prétention qu'un homme seul dans une île ne pourrait juger de la moralité de ses actes; car il n'y a point d'île si déserte où je ne retrouvasse le spectateur abstrait, et où, grâce à sa compagnie, je ne pusse juger et de mes sentimens, et de ma conduite, et de moi-même.

Je crois avoir montré, Messieurs, que la règle de la sympathie est difficile à comprendre, qu'elle est si mobile qu'il est impossible de la fixer, et qu'en supposant même qu'on le pût, elle serait insuffisante. Je vais maintenant la soumettre à une épreuve plus décisive; je lui accorde toutes les qualités qu'elle n'a pas; je veux qu'elle soit claire, fixe, applicable à tous les cas, est-ce assez, Messieurs? Non, tous ces mérites ne sont rien, si elle n'est pas la règle réelle, la règle véritable de nos jugemens moraux; car, de quoi s'agit-il en morale? non d'imaginer une règle qui explique nos jugemens moraux, mais, de trouver,

celle qui réellement les dicte. Or, la conscience seule peut décider ce point. Smith a la prétention de décrire la manière dont nous apprécions nos actions et celles des autres : c'est à la conscience de nous dire si c'est réellement ainsi que nous les apprécions. Interrogeons-la donc, et recueillons ses dépositions.

Avons-nous conscience, quand nous jugeons les actions des autres, de laisser aller notre sensibilité, d'écouter jusqu'à quel point elle sympathise avec les sentimens qui les ont inspirées, et de tirer de la nature et du degré de notre émotion, prise pour règle, les jugemens que nous en portons? Je dis, Messieurs, que, loin que nous ayons conscience d'un pareil procédé, nous avons conscience d'un procédé tout opposé. En effet, quand je veux juger impartialement les actions de mes semblables, mon premier soin, si je me sens ému par leur conduite, est de tâcher d'étouffer cette émotion et de n'en tenir aucun compte; et pourquoi? pour mettre mon jugement dans les conditions de l'impartialité : singulier procédé, si c'était ma sensibilité qui jugeât! Aussi n'est-ce pas au moment même où vous éprouvez vivement devant moi une affection, que je me sens le plus capable d'en apprécier la convenance ou la justice; car, malgré moi, ma sensibilité s'ébranle; l'émotion sympathique ou antipathique la remplit; et je sens que cette émotion trouble mon jugement et ne lui laisse ni la liberté, ni la clairvoyance convenables. Et comment n'en serait-il pas ainsi en fait de jugemens moraux, puisqu'il en est ainsi, en fait de

jugemens æsthétiques? Quand un lecteur habile me lit un morceau de poésie, si je veux en juger, je ne m'en rapporte pas à l'impression que cette lecture me cause, car je suis toujours dupe de l'émotion qu'une déclamation savante produit sur mon oreille; j'attends donc la publication de la pièce, et ce n'est qu'en la relisant à froid, que j'en porte un jugement impartial. Loin donc d'avoir conscience des faits décrits par Smith quand je juge les actions d'autrui, j'ai conscience de faits tout contraires, et qui révèlent une toute autre règle d'appréciation.

Sa description n'est pas plus fidèle quand il s'agit de mes propres actions; et toutefois, dans ce cas, je rencontre du moins un phénomène qui peut expliquer son hypothèse, s'il ne peut la justifier. Quand je me sens animé d'un certain sentiment, et qu'avant d'y céder je veux connaître si ce sentiment est bon, il m'arrive souvent de me défier de mon jugement; pour peu que l'émotion soit vive, je sens très-bien, en effet, que mon jugement n'est pas dans les conditions de l'impartialité. Il est bien capable, en soi, d'apprécier la bonté morale d'une affection et de distinguer une bonne action d'une mauvaise; je le sais, et ce n'est pas là ce qui m'inquiète; ma seule crainte, c'est qu'il ne soit pas, dans le cas présent, dans les conditions de l'impartialité. Que fais-je alors? Je m'adresse aux sentimens d'autrui; je me mets à la place d'un homme de sang-froid, et je cherche à me figurer ce qu'il penserait et de l'affection que j'éprouve et de l'action à laquelle elle me pousse. Mais pourquoi ce recours au

sentiment de mon voisin et cet effort pour me le figurer? C'est que je crois, dans l'application présente, le jugement de mon voisin plus libre que le mien, des sentimens qui peuvent fausser l'appréciation morale. Ce sont donc les conditions de l'impartialité dans lesquelles son jugement se trouve, et dans lesquelles je crains que le mien ne soit pas, qui m'engagent à interroger son opinion; ce n'est pas du tout que je regarde son émotion sympathique, comme la véritable et unique règle de la moralité de mes affections et de mes actes; car cette règle, je la sens en moi comme je crois qu'elle est en lui, et ce n'est pas du tout elle que je cherche. Ce que je cherche c'est une impartiale application de cette règle.

Tel est, dans la manière dont nous apprécions nos sentimens et nos actes, le seul fait qui ait quelque analogie avec les idées de Smith, et c'est de là peut-être que tout son système est sorti; mais Smith en a changé le véritable caractère, en transformant en règle de nos jugemens sur nous-mêmes, ce qui n'est qu'un moyen de les contrôler. Et la preuve que ce recours aux jugemens d'autrui n'est que cela, c'est que, dans une foule de cas, ce recours n'a pas lieu, et que très-souvent quand il a lieu, nous ne suivons pas l'opinion des autres, et lui préférons la nôtre comme étant moralement meilleure, ainsi que Smith l'a reconnu.

Ainsi, Messieurs, la conscience dément le système de Smith, et ne reconnait pas dans sa règle d'appréciation, celle qui, en fait, dicte nos jugemens. Il est faux

que nous puisions dans les mouvemens de notre sensibilité les jugemens qùe nous portons sur nos semblables, et il n'est pas vrai que nous allions chercher dans autrui le principe de qualification de nos sentimens et de notre conduite. D'une part, les règles de l'appréciation morale sont en nous, et de l'autre elles ne sont pas dans les émotions de la sympathie, mais dans les conceptions de la raison. Il est vrai que Smith nous objectera que lui aussi reconnait des règles intérieures, et qu'il en explique on ne peut mieux la formation. Mais il est aussi impossible à la conscience de confondre les règles de Smith avec celles de la moralité, que les décisions de la sympathie qu'elles résument, avec les véritables jugemens moraux qui découlent de la raison; elle ne sent point les vraies lois de la moralité émaner ainsi peu à peu des décisions de notre sympathie sur les autres et de celle des autres sur nous, et si elle pouvait reconnaître quelque chose dans ce code de la sympathie qui ne serait guère, après tout, que le résumé des opinions du monde, ce seraient tout au plus les règles de conduite des hommes vains ou ambitieux, mais nullement celles de l'honnête homme.

Il me reste, Messieurs, à examiner le principe de qualification de Smith, sous un dernier point de vue, celui de son autorité; veuillez m'accorder encore un moment d'attention.

Il ne faut pas seulement qu'un moraliste assigne un principe de qualification des actions; il faut encore que ce principe ait une autorité morale sur notre volonté; autorité incontestable, et telle qu'elle puisse

rendre compte de tous les faits moraux de la nature humaine, et de toutes les notions morales qui les représentent dans l'intelligence; et comme au nombre de ces notions se trouvent celles de devoir, de droit, d'obligation, lesquelles impliquent l'existence d'une loi, il faut que ce principe ait le caractère de loi, qu'il oblige, qu'il soit tel, en un mot, que ce soit un devoir d'y obéir et non pas une simple convenance. Voilà ce qu'il faut et ce que les faits exigent: voyons si le principe de Smith remplit ces conditions.

Je cherche l'autorité de la règle morale posée par Smith, et quand pour la découvrir je me demande ce qu'elle exprime, je trouve qu'elle ne représente qu'une chose, la loi générale d'un instinct. Constatez, dans tous les cas possibles, ce que dit l'instinct sympathique d'un homme impartial; généralisez et rédigez ces décisions, vous aurez les lois mêmes de la morale. Donc, Messieurs, les lois de la morale n'ont pas une autre autorité que l'instinct sympathique. Or, qu'est-ce que l'instinct sympathique? Est-ce tout l'instinct? Non, c'est un certain instinct entre un grand nombre qui sont en nous. Ce sont donc les impulsions d'un certain instinct, que le système érige en lois de la morale. Mais qu'a donc de merveilleux cet instinct, qui communique à ses impulsions le caractère de loi, et toute l'autorité, toute la suprématie qui s'attache à ce caractère? J'interroge le livre de Smith, et le livre de Smith ne me répond pas. Je cherche dans la nature humaine, et la nature humaine ne m'explique pas ce merveilleux privilége. Que j'aie l'instinct de sympathie,

je le reconnais ; que cet instinct de sympathie se développe selon certaines lois, j'en tombe d'accord; qu'il agisse enfin comme mobile sur ma volonté, je ne le nie pas; mais j'ai une foule d'autres instincts, j'ai des instincts purement personnels, j'ai l'instinct d'aimer, j'ai l'instinct d'imiter, j'ai l'instinct de connaître, j'ai l'instinct d'agir, et tous ces instincts sont des phénomènes de même nature. Où donc est le droit de la sympathie, où donc est son titre? Comment ses impulsions deviennent-elles des règles au nom desquelles doivent être jugées, approuvées, condamnées les impulsions de tous les autres instincts, et non-seulement les impulsions des autres instincts, mais les actes de toutes les autres facultés de notre nature, et ceux-là même de l'intelligence et de la raison? Et si on ne peut s'expliquer cet occulte privilége, je demande si tout au moins on le sent, si la conscience en témoigne, si ces règles de la sympathie nous imposent, et si, sans savoir pourquoi elles nous obligent, nous savons du moins qu'elles le font.

Il est merveilleux de voir, Messieurs, par quelles équations successives et par quelle transitions délicates Smith essaye d'élever les impulsions de la sympathie à l'état de règles, et parvient à leur en donner avec quelque vraisemblance la dénomination. Il faut suivre cette série de sophismes ingénieux pour bien saisir toute la trame de son système, et pour bien en démasquer toute l'impuissance.

Voici comment procède Smith. Que se passe-t-il en moi, dit-il, en présence des sentimens d'autrui?

Ma sympathie s'éveille, et tantôt je partage, tantôt je ne partage pas ces sentimens. Or, quels sont les sentimens que j'approuve? Ceux que je partage. L'approbation est donc une conséquence de la sympathie; elle n'est à tous ses degrés, qu'une traduction fidèle des mouvemens de celle-ci. Et en effet, Messieurs, dire qu'on approuve les sentimens des autres, n'est-ce pas dire qu'on les partage? et dire qu'on les partage, n'est-ce pas dire qu'on les approuve? et réciproquement, dire qu'on ne les approuve pas, n'est-ce pas dire qu'on ne les partage pas? Quoi de plus simple, quoi de plus légitime, que de passer de cette expression *partager*, à cette autre, *approuver*? Et maintenant, poursuit Smith, qu'est-ce qui est moralement bon, si ce n'est ce que nous approuvons, et que devons nous faire, sinon ce qui est bon? Et en effet encore, quoi de plus évident et de plus naturel? Peut-on nier qu'*approuver* et *déclarer bon*, ne soient une même chose, et que ce qui est reconnu *bon* ne *doive* par cela même, être fait? Y a-t-il rien au monde, de plus innocent et de moins suspect que ces propositions? Donc, conclut Smith, ce qui *doit* être fait, est précisément ce que décide la sympathie impartiale; donc les mouvemens instinctifs de la sympathie sont précisément les lois de la conduite humaine et les règles de la moralité: conséquence rigoureuse de tout ce qui précède.

J'espère que vous voyez déjà le sophisme d'une pareille induction; il consiste à mettre, à la faveur des mots qui le supportent, le signe d'égalité entre des

choses qui ne le supportent pas. Démasquons, l'un après l'autre, les vices de ces fausses équations; le système en vaut la peine.

Partager le sentiment d'une personne, c'est tout simplement, dans le système de Smith, éprouver une émotion égale à celle qu'elle ressent; c'est un phénomène purement sensible. Approuver en elle cette émotion, c'est dans la langue de la morale, la juger convenable, bonne, légitime; c'est un fait purement intellectuel. Y a-t-il identité entre ces deux faits? Nullement. Un jugement, c'est un jugement; une émotion, c'est une émotion; mais une émotion n'est pas plus un jugement qu'une sensation n'est une idée. Ce n'est donc pas à titre d'identité que le signe d'égalité peut-être mis entre ces deux faits. Reste donc que l'émotion soit telle, qu'aux yeux de la raison le jugement en soit une conséquence immédiate; reste, en d'autres termes, que de ce que j'éprouve une émotion égale à la vôtre, il s'ensuive que je dois l'approuver? Mais où est la nécessité d'une pareille conséquence? je ne la vois pas, et les faits la démentent. Il y a mille émotions que je partage sans les approuver moralement, ni les désapprouver; il y en a mille que je partage, et que je condamne; et, d'un autre côté, j'approuve bien des choses qui ne sont ni des émotions ni des résultats d'émotions, et bien des émotions que je ne partage pas du tout et même qui me déplaisent. A aucun titre donc on ne peut mettre le signe d'égalité entre le fait sensible de la sympathie et le fait rationnel de l'approbation. L'équation n'est

qu'apparente et l'apparence est dans les mots. Premier sophisme.

L'auteur poursuit et dit : J'approuve cette émotion, donc elle est bonne ; à quoi je réponds que jamais l'esprit humain ne procède de la sorte ; il va de la bonté à l'approbation, mais il ne va pas de l'approbation à la bonté, et il a raison ; car qu'est-ce qui mérite d'être approuvé? c'est ce qui est bon ; mais de ce qu'une chose est approuvée, il ne s'ensuit pas du tout qu'elle soit bonne. Pour qu'on puisse conclure de l'approbation à la bonté, il faut d'abord qu'il soit prouvé que l'approbation était méritée, c'est-à-dire que la chose était bonne, ce qui montre que c'est la bonté qui précède et l'approbation qui suit. Smith renverse cet ordre ; chez lui c'est l'approbation qui révèle la bonté et qui la prouve. A l'équation vraie de ce qui est bon et de ce qui mérite d'être approuvé, il substitue donc l'équation fausse de ce qui est approuvé et de ce qui est bon. Deuxième sophisme.

Une fois en possession du mot *bon*, Smith vogue à pleines voiles et arrive sans effort à l'obligation ; car quoi de plus évident pour la raison humaine que le bien doive être fait et le mal évité? Mais que signifie une pareille vérité dans un système qui n'a conservé du bien que le nom, et qui a supprimé la chose? Ce n'est pas au mot, mais à la chose qu'est attachée l'obligation ; le mot, qui n'est qu'une apparence, ne peut donc engendrer qu'une apparence d'obligation. Troisième sophisme.

Concluons, Messieurs : en donnant à l'approbation

morale, pour principe et pour règle, l'émotion du spectateur impartial, Smith érige en loi de la conduite un fait purement sensible, purement instinctif, qui n'a pas plus d'autorité que tout autre fait instinctif et sensible, et qui, par conséquent, n'en a aucune. Donc, sous quelque forme qu'on enveloppe ce fait, et par quelques traductions ingénieuses qu'on le fasse passer, on ne peut lui communiquer le caractère de loi qui lui manque; donc il n'y a pas de loi morale dans le système de Smith; donc il ne peut rendre compte des notions de devoir, de droit, non plus que d'aucune autre des notions morales qui se trouvent dans l'esprit humain et qui toutes impliquent le fait d'obligation; que s'il l'essaye, il est condamné au sophisme, et n'aboutit qu'à une vaine apparence qui s'évanouit à l'examen.

Aussi, Messieurs, et c'est par là que je terminerai cette leçon, Smith a très-bien senti que, malgré tous ses efforts, son principe de qualification ne pouvait revêtir le caractère obligatoire, et, pour tâcher de le lui donner, il a usé d'une dernière subtilité qu'il est bon de vous faire connaître, ne fut-ce que pour vous montrer combien la force de la vérité est grande, combien elle tourmente les esprits les plus systématiques, et à quels sophismes le génie le plus élevé se voit obligé de descendre, quand il veut revêtir l'erreur des caractères qui n'appartiennent qu'à elle.

Il suit rigoureusement, Messieurs, du système de Smith, que ce qui est bon à mes yeux c'est ce que les autres louent et approuvent, que ce qui est mau-

vais c'est ce que les autres blâment et désapprouvent, ce qui place tout simplement dans l'approbation et la louange des autres la règle de ma conduite.

Or, la conscience se sent naturellement révoltée à cette proposition, qu'un homme doit prendre pour règle de conduite l'opinion d'autrui. Il y a tant de circonstances où l'opinion du monde se trompe; un semblable principe met notre conduite dans une telle dépendance de tous les caprices, de toutes les variations de cette opinion; ce principe enfin, est tellement celui qu'on a coutume d'assigner à la conduite des hommes dominés par la vanité ou l'ambition, qu'une doctrine qui le proclame est bien plus propre à effrayer qu'à séduire. Smith lui-même a trop de bon sens pour se résigner à croire et à dire que le désir d'être loué et la crainte d'être blâmé est le seul mobile de l'honnête homme. Il fallait donc à tout prix échapper à cette conséquence de son système; aussi l'a-t-il essayé, et vous allez voir comment.

Nous ne pouvons, dit-il, désirer d'être loués et craindre d'être blâmés par les autres, sans désirer de devenir l'objet légitime de la louange, et sans craindre de devenir l'objet légitime du blâme. Après avoir désiré d'être loués et craint d'être blâmés, nous ne tardons donc pas à désirer d'être louables et à craindre d'être blamables, et bientôt ce dernier sentiment devient dans les âmes sensées infiniment plus puissant que l'autre, qui ne continue de prédominer que dans les natures vaines et frivoles.

critique assez intéressante pour ne pas vous en plaindre. Quant à moi, la vue qu'à travers le système de Smith elle atteint tous ceux qui vont puiser les lois de la morale dans l'instinct, me persuade que du tems ainsi employé, est, à le bien prendre, du tems gagné.

Dix-huitième Leçon.

SYSTÈME SENTIMENTAL. — SMITH.

MESSIEURS,

Dans la dernière leçon, j'ai interpellé le système de Smith sur la première des trois questions principales auxquelles toute doctrine morale est tenue de répondre, et j'ai examiné la solution qu'il donne à cette question; aujourd'hui, je vais interroger la même doctrine sur les deux autres, et soumettre à la même critique les réponses que nous trouverons qu'elle y fait.

La première de ces deux questions est celle-ci : Quel est, selon le système, le mobile auquel nous cédons, quand selon le système nous agissons bien? Cherchons donc, d'abord, comment Smith la résout; puis, connaissant le mobile qu'il assigne aux déter-

minations légitimes de la volonté, nous examinerons quelle est l'autorité de ce mobile, et jusqu'à quel point il rend compte des notions morales.

Nous agissons bien, selon un système, toutes les fois que nous pratiquons les différentes vertus reconnues par ce système. En examinant donc quelles sont les principales vertus, selon Smith, et en cherchant à quel mobile nous obéissons, selon lui, quand nous pratiquons chacune de ces vertus, nous parviendrons à déterminer quel est dans la doctrine de la sympathie le mobile auquel nous cédons quand nous agissons bien.

Vous savez que, selon Smith, nous jugeons les actes par les affections qui les ont excités, et que nous jugeons les affections elles-mêmes sous un double point de vue, ou dans leur rapport avec l'objet qui les détermine, et alors elles sont convenantes ou inconvenantes, ou dans leur tendance, et alors elles sont méritantes ou déméritantes. La convenance et le mérite, telles sont donc les deux qualités morales dont les affections, et, par conséquent, les actions sont susceptibles; tels sont, en d'autres termes, les deux élémens de la bonté morale.

Or, à la première de ces deux qualités d'une affection, la convenance, correspondent, selon Smith, deux vertus. L'effort par lequel nous retenons dans le degré où elle est convenable, la manifestation de chacune de nos affections, constitue la première qui est l'empire sur soi, source de toutes les vertus respectables. L'effort par lequel, au contraire, nous élevons

notre émotion sympathique pour la rapprocher autant que possible de l'affection originale d'autrui, constitue la seconde qui est la bienveillance, principe de toutes les vertus aimables. Ces deux vertus ont la même fin qui est l'harmonie des affections. En diminuant par la première la vivacité de nos affections originales, en exaltant par la seconde celle de nos affections sympathiques, nous aspirons au même résultat qui est de mettre notre sensibilité à l'unisson de celle de nos semblables; dans les deux cas, nous allons au-devant de leur émotion, et dans le rapprochement auquel leur sensibilité aspire comme la nôtre, nous leur épargnons, si je puis parler ainsi, la moitié du chemin. Empire sur soi et bienveillance, telles sont donc les deux vertus par la pratique desquelles, dans notre double rôle de spectateur et d'agent, nous imprimons à nos affections et à nos actes le caractère de la convenance, et réalisons entre nos semblables et nous la plus haute harmonie possible de sentimens.

A la seconde qualité morale d'une affection, le mérite, se rattachent également deux vertus, la bienfaisance et la justice. La répression de toutes les affections qui tendent au mal des autres, le ressentiment légitime excepté, constitue la justice; le développement de toutes les affections qui tendent au bien des autres, constitue la bienfaisance. La bienfaisance est le principe de toutes les vertus méritantes, la justice est celle de toutes les vertus estimables; car la justice ayant pour unique effet d'empêcher le mal, n'engendre aucun mérite, tandis que la bienfaisance pro-

la vertu l'instinct sympathique, Smith entend donc la rapporter à une mobile désintéressé ; et c'est ainsi qu'il prétend fonder le désintéressement dans l'homme. Sans aucun doute, Smith a raison de dire que l'instinct sympathique n'est pas intéressé ; mais qu'on puisse, pour cela, appeler désintéresséesl es déterminations qu'il produit, et que de telles déterminations soient le type du véritable désintéressement, c'est une question toute différente, et que nous traiterons plus tard. Poursuivons.

Quant au lieu d'être instinctive, la pratique des quatre vertus est raisonnée, à quel mobile, selon Smith, obéissons-nous? A l'autorité des règles. Mais d'où vient aux règles leur autorité? De ce qu'elles expriment ce qu'il convient de faire pour mériter la sympathie de nossemblables, et éviter leur antipathie. Ces règles ne sont en effet que la généralisation des décisions particulières de l'instinct sympathique ; leur seul mérite à nos yeux, leur titre unique à notre obéissance, est de nous indiquer la vraie conduite à tenir pour satisfaire le besoin de la sympathie qui est en nous. C'est donc ce besoin qui est le véritable mobile de notre obéissance aux règles. C'est donc à lui que nous cédons dans la pratique raisonnée comme dans la pratique instinctive de la vertu.

Nous arrivons donc à ce résultat, Messieurs, que, dans le système de Smith, le mobile de toute vertu, et par conséquent de toute conduite légitime, est le besoin instinctif de la sympathie de nos semblables, lequel agit sur notre volonté tantôt directement, tantôt par

l'intermédiaire des règles, mais toujours exclusivement et uniquement. Non-seulement ce résultat est celui que donne naturellement le principe de la sympathie, mais je dis qu'il n'est pas même altéré par la double invention que je vous ai signalée dans la dernière séance, et par laquelle Smith s'est efforcé de donner au principe de la sympathie une portée qu'il n'a pas, et de lui faire rendre des conséquences qui lui sont étrangères. C'est ce que peu de mots suffiront pour démontrer.

La première de ces inventions, Messieurs, est celle du spectateur abstrait. Grâce à elle, Smith espère établir que la sympathie ne se borne pas à faire connaître à quelles conditions nous pouvons obtenir la sympathie des hommes de notre pays et de notre tems, mais qu'elle va jusqu'à nous révéler à quelles conditions nous pourrons mériter celle de l'humanité tout entière, de l'humanité présente et future, et, plus que cela, de l'humanité souverainement éclairée, souverainement sage, souverainement raisonnable. Que cette espérance de Smith ait été trompée, Messieurs, et qu'il soit logiquement impossible de tirer de pareilles lumières des décisions particulières de l'instinct sympathique, c'est ce que je crois avoir irrécusablement démontré dans la dernière leçon. Mais que la puissance de l'instinct sympathique aille ou n'aille pas jusque-là, la pensée de Smith sur le mobile de la vertu n'en est pas altérée ; car de deux choses l'une : ou il a cru que la connaissance des conditions absolues de la sympathie de l'humanité pouvaient émaner de l'instinct

sympathique, ou il a pensé le contraire. Dans la première hypothèse, il a continué de croire que le mobile de nos déterminations, quand nous nous plaçons dans ces conditions, était le besoin de la sympathie. Dans la seconde, il a eu conscience que son système était faux, qu'il ne suffisait pas pour rendre compte de toutes les règles de la moralité, et alors peu importe à quel mobile il ait attribué notre obéissance à ces règles; ce mobile n'appartient plus au système de la sympathie, et c'est le mobile de la vertu dans ce système que nous cherchons, et pas autre chose.

J'en dis autant, Messieurs, de la seconde invention de Smith, par laquelle il essaie d'établir que l'amour de la louange, émanation directe de l'instinct sympathique, ne tarde pas à engendrer en nous le désir d'être louables, lequel désir une fois né prend bientôt une telle supériorité sur l'autre, que nous finissons par agir de manière à devenir l'objet légitime de l'approbation de nos semblables, alors même qu'une telle conduite doit nous attirer leur improbation réelle. Sans aucun doute Smith échoue dans cette seconde tentative comme il a échoué dans la première; mais que cette extension du pouvoir de la sympathie soit ou ne soit pas légitime, le mobile reste, et je le prouve par le même dilemme : Ou Smith croit dans le fond de sa conscience que cette extension est légitime et que le principe de son système peut la rendre, ou il ne le croit pas. Que s'il ne le croit pas, alors il a conscience que le principe de la sympathie ne rend pas compte de toutes nos déterminations; à ce principe, il en ajoute un autre qui

n'en dérive pas; dès lors il abolit son système, il le croit faux, et je n'ai pas à chercher quel est le mobile de la vertu dans celui qu'il y substitue. Que s'il regarde, au contraire, l'équation du mobile ancien avec le nouveau comme exacte, alors il peut se tromper, mais qu'il se trompe ou non, toujours est-il qu'il persiste à croire que le besoin sympathique est le mobile de toutes les déterminations vertueuses.

Ainsi, Messieurs, la double tentative de Smith ne change pas le résultat auquel nous sommes arrivés, et il reste vrai que, dans son système, le seul mobile de toutes les actions légitimes est l'intinct sympathique. Reste à examiner, Messieurs, quelle est l'autorité de ce mobile, et jusqu'à quel point il rend compte des notions morales.

Dans la vérité des choses, Messieurs, la raison pour laquelle nous devons faire le bien est contenue dans l'idée même du bien, en sorte qu'il n'y a point de différence entre la loi morale et le motif qui nous fait un devoir de lui obéir. Mais quand on substitue à la véritable loi morale, une loi fausse, l'autorité n'apparaissant plus dans la loi elle-même, on est obligé de la chercher dans le mobile auquel nous cédons quand nous nous conformons à cette loi. C'est ce qui arrive dans le système de la sympathie. Qu'est-ce qui est bien dans ce système, c'est ce qui est conforme à l'émotion du spectateur impartial; or, une telle règle est sans autorité, nous l'avons démontré; reste donc à voir si l'autorité qui n'est pas dans la règle, se trouve dans le mobile auquel nous cédons quand nous agissons selon

la règle ; c'est précisément ce que nous allons chercher.

Qu'est-ce que le besoin sympathique ? c'est un instinct. Cet instinct est-il le seul qui se développe dans ma nature ? non, ma nature en contient beaucoup d'autres. Les instincts eux-mêmes sont-ils les seuls mobiles qui agissent sur ma volonté ? non, il est de fait que je n'agis pas toujours instinctivement, et que je me détermine quelquefois en vue de mon intérêt bien entendu, et quelquefois en vue de l'ordre, de la vérité, ou d'autres conceptions de ma raison. Pour juger de l'autorité du mobile sympathique, il faut donc le mettre en présence de tous ces autres mobiles qui, comme lui, ont action sur la volonté, et voir quelle espèce de supériorité il a sur eux. Commençons par les instincts.

Si je compare en fait, l'action de l'instinct sympathique sur ma volonté, à celle de l'un quelconque des instincts personnels de ma nature, je trouve que, quand ces deux actions sont en opposition, c'est tantôt l'une qui l'emporte et tantôt l'autre, et que ce qui en décide, si la raison n'intervient point dans le débat, c'est toujours et uniquement la supériorité d'énergie, supériorité que tantôt l'une possède et tantôt l'autre, mais qui n'appartient constamment à aucune. Ainsi comme force d'impulsion, l'expérience prouve que la tendance sympathique est égale à toute autre. Mais qu'est-ce qu'un instinct par rapport à la volonté, sinon une force d'impulsion, et quel autre titre peut-il avoir par lui-même à la déterminer, sinon l'énergie

avec laquelle il la sollicite, énergie dont le plaisir qui s'attache à sa satisfaction est un élément. La seule supériorité que l'instinct sympathique puisse avoir sur les autres, celle de l'énergie, la sympathie ne l'a donc pas.

Reste donc que cette supériorité lui vienne de la raison qui déclare cet instinct meilleur à quelque titre que les autres. Mais si la raison porte un tel jugement, elle le fait au nom d'une règle étrangère et supérieure à l'instinct; et si c'est en vertu de ce jugement que nous préférons les inspirations de l'instinct sympathique à celles de tout autre, notre motif d'agir n'est plus dans cet instinct, mais dans cette règle supérieure, c'est-à-dire dans la raison; ce que n'admet pas le système de la sympathie. Donc dans ce système, l'instinct sympathique demeure, en droit comme en fait, égal à tout autre instinct et sans aucune supériorité légale ou réelle sur aucun.

Mettons maintenant l'instinct sympathique en présence du motif égoïste; sa supériorité sur ce motif est-elle plus visible? En aucune manière. Car en fait d'abord, quand il y a conflit entre l'intérêt bien entendu et l'instinct sympathique, ce dernier succombe au moins aussi souvent qu'il triomphe, et en droit la supériorité de l'instinct bien entendu semble évidente. Dans les cas, en effet, où ces deux motifs se rencontrent il arrive de deux choses l'une, ou bien que le motif égoïste approuve l'instinct sympathique, ou bien qu'il le désapprouve; il l'approuve quand il trouve son compte à ce que la volonté cède à ses impulsions,

il le désapprouve dans l'hypothèse contraire. Dans le premier cas, la détermination de la volonté émane des deux motifs à la fois, et loin que, dans cette détermination complexe, l'égoïsme nous semble le motif secondaire, il nous semble toujours, au contraire, le motif principal, aussi long-tems du moins que l'instinct sympathique demeure abandonné à lui-même et n'est appuyé par aucun motif rationel. Dans le second cas, tantôt c'est le jugement, tantôt c'est l'instinct qui l'emporte; mais si l'instinct n'est appuyé par aucun motif rationel, alors même qu'il l'emporte, nous reconnaissons constamment que nous aurions plus sagement agi de céder au motif égoïste. Loin donc que l'instinct sympathique nous apparaisse comme supérieur à l'égoïsme, c'est l'égoïsme, au contraire, qui nous semble posséder sur lui cette supériorité, et il doit cette supériorité à son caractère de motif rationnel ; à ce titre, il domine légitimement toute impulsion instinctive ; et si les tendances sympathiques de notre nature ont à nos yeux un caractère plus noble, il leur est communiqué par un motif également rationel, mais encore plus élevé, le motif moral.

Est-il besoin de montrer que la supériorité de l'instinct sympathique sur les différens motifs désintéressés que la raison peut proposer à la volonté, est encore plus chimérique? Au nom de ces motifs, de celui de l'ordre par exemple, tantôt notre raison approuve les impulsions de la sympathie, et tantôt les désapprouve ; car c'est une erreur de croire qu'elle les approuve toujours : il y a des cas, où

elle juge que nous devons résister à nos meilleurs sympathies, et même à la plus douce, à la plus sacrée de toutes; à celle qu'un père ressent pour son enfant. Quand elle approuve, nous obéissons à deux motifs, et loin que l'instinct paraisse le principal, c'est constamment le motif rationel qui revet à nos yeux ce caractère. Il en est de même quand elle condamne, car alors soit qu'en fait nous ayons ou nous n'ayons pas préféré les décisions de la raison aux impulsions de l'instinct, nous reconnaissons que c'était à celles-là que nous devions légitimement obéir.

Soit donc que nous comparions l'action de l'instinct sympathique avec celle des autres instincts, ou que nous la rapprochions de celle des deux motifs rationiels, le motif égoïste et le motif désintéressé, sa supériorité nous échappe; il n'a pas plus d'autorité que tout autre instinct, et il en a moins que les deux motifs rationels. Si donc c'est à ce mobile que nous devons céder, rien en lui ne nous le revèle; et l'autorité que nous n'avons pu trouver dans l'idée même du bien, telle que nous la donne le système de la sympathie, n'existe pas davantage dans le mobile, qui, suivant ce système, nous engage à le pratiquer.

C'est ce que Smith, Messieurs, paraît avoir senti, et ses efforts pour établir l'autorité de l'instinct sympathique sont visibles. Malheureusement ils n'aboutissent qu'à des paralogismes évidens. Au lieu de prouver que l'instinct sympathique est le véritable motif moral, il décrit tous les caractères du motif moral, et en revêt libéralement l'instinct sympathi-

que; il prouve bien que si cet instinct avait ces caractères il serait le motif moral, mais il oublie de démontrer qu'il les a.

Personne mieux que Smith n'a jamais décrit la suprématie du motif moral sur tous les appétits, sur tous les instincts, sur toutes les facultés de notre nature; les pages où il l'établit sont non-seulement belles, mais parfaitement vraies. Quelqu'idée que nous nous fassions, dit-il, de la faculté morale, toujours est-il que c'est à elle qu'appartient la direction de notre conduite, et, par conséquent, la surintendance de toutes nos autres facultés, passions et appétits. Il est faux que la faculté morale soit une faculté comme les autres, et n'ait pas plus de droits de leur imposer des lois qu'elles à lui en donner. Aucune autre faculté ne juge de la faculté voisine; l'amour ne juge pas du ressentiment, ni le ressentiment de l'amour; ces deux facultés peuvent être en opposition, mais l'une n'approuve ni ne désapprouve pas l'autre; au contraire, c'est la fonction spéciale de la faculté morale de juger, d'approuver, de censurer toutes les autres; c'est une espèce de sens dont tous les autres principes de notre nature sont l'objet propre. Chaque sens est souverain juge quant à son objet; il n'y a pas appel en matière de couleur de l'œil à l'oreille, ni de l'oreille à l'œil en matière de sons; tout ce qui plaît à l'œil est beau, au goût, doux, à l'oreille, harmonieux; ce qu'il appartient à la faculté morale d'apprécier, c'est jusqu'à quel point l'oreille doit être charmée, l'œil amusé, le goût gratifié; jusqu'à quel point, en

un mot, il convient, il est méritoire, il est bon que chacune de nos facultés soit développée ou contenue. Les mots *bien, mal, juste, injuste, méritoire* et *déméritoire, convenable* et *inconvenant,* expriment ce qui plaît et déplaît à cette faculté; elle est donc le pouvoir gouvernant en nous. Ses lois sont de véritables lois dans la véritable acceptation du terme, car elles règlent ce que doit faire un agent libre, et elles ont leur sanction qui punit ou récompense; au lieu que ce mot *lois* ne s'applique pas avec la même justesse aux lois de la vision, de l'audition, de la locomotion et de toutes nos autres facultés, puisqu'il ne signifie, dans ce sens, que la manière fatale dont opèrent ces diverses facultés.

Assurément tout cela est parfaitement vrai. Mais en premier lieu Smith n'a pas vu que cette subordination de toutes nos facultés n'était pas opérée seulement par le motif moral, mais pouvait l'être également par tout autre motif ou mobile de notre nature. Si nous nous proposons la sympathie des autres pour but suprême de notre conduite, nous allons contrôler au nom de ce but et lui subordonner l'action de tout ce qu'il y a en nous d'appétits, d'instincts, de facultés. Autant en ferons-nous, si nous posons pour but à notre conduite l'intérêt bien entendu, la gloire littéraire, ou toute autre fin quelconque. Ce caractère de servir de règle suprême à toutes les facultés de notre nature n'est donc pas spécial au motif moral; il peut appartenir à tout motif d'action, et il lui appartient le jour où ce motif devient le motif dominant de la conduite.

Ce qu'a de spécial le motif moral, et c'est la seconde chose que Smith n'a pas vue, c'est d'être entre tous les motifs d'actions possibles le seul qui soit obligatoire, et cela parce que les autres peuvent bien poser des buts à la conduite, mais que lui seul pose celui qu'elle doit avoir, celui qui est la véritable fin de la vie humaine, et qui seul nous apparaît comme légitime et sacré en soi. Voilà ce qui distingue le motif moral de tous les autres. Smith peut très-bien démontrer que lorsqu'on prend pour règle de sa conduite les inspirations de l'instinct sympathique, on obéit à un principe au nom duquel l'intelligence contrôle l'action de toutes les facultés de notre nature; mais on prouverait la même chose de tout autre principe de conduite, et il n'en résulterait pas davantage l'identité de ce principe avec le véritable principe moral. Ce que Smith ne prouve pas et ce qu'il faudrait pourtant prouver pour établir cette identité, c'est que l'instinct est obligatoire, c'est que le but vers lequel il nous pousse est en soi légitime et sacré; s'il l'avait fait, l'autorité de l'instinct sympathique ne l'aurait guère embarrassé; mais de telles choses ne peuvent être prouvées que du motif moral, et cela par une bonne raison, c'est qu'elles ne sont vraies que de lui.

Un autre signe auquel Smith croit reconnaître dans l'instinct sympathique le motif moral, c'est qu'il nous rend impartial. Nous apprendrions, dit-il, que l'empire de la Chine a été englouti, que cela nous toucherait bien moins que la perte d'un doigt; qu'est-ce qui remédie à cette partialité de nos jugemens? la sympa-

thie, et, en effet, en nous mettant à la place du spectateur impartial, chacun de ces événemens reprend sa véritable valeur relative, et nous les apprécions, non plus d'après la règle de notre égoïsme, mais d'après celle de la justice. Il me serait aisé de démontrer que la sympathie réduite à elle-même est impuissante à opérer ce redressement de nos jugemens égoïstes. Mais j'admets qu'elle le puisse, le raisonnement de Smith en est-il moins un paralogisme? L'intérêt bien entendu produit aussi une partie des effets du motif moral; s'en suit-il qu'il soit le motif moral? Vous n'avez pas à démontrer que l'instinct sympathique agit dans le sens du motif moral, vous avez à démontrer qu'il est le motif moral. Or, à quoi se reconnait le motif moral? à son autorité; entre tous les motifs ou mobiles qui agissent sur notre volonté, celui-là est le motif moral qui nous apparaît comme *devant* gouverner notre conduite. C'est quand on l'a reconnu à ce signe, qu'on peut constater quelles sont ses tendances, et c'est parce que ces tendances sont les siennes, qu'elles sont légitimes à nos yeux. Mais poser en principe que certaines tendances sont légitimes, et, de ce qu'un certain mobile a ces tendances, en conclure qu'il est le motif moral, c'est un pur paralogisme.

Vous le voyez, Messieurs, c'est en vain qu'on cherche les titres de l'instinct sympathique à gouverner notre conduite, on ne les trouve pas; et ce qui est impossible pour l'instinct sympathique, l'est de la même manière pour tout autre instinct. En réfutant le système de Smith, je réfute donc tous les systèmes de

morale qui sont allés chercher dans l'instinct le principe régulateur de nos déterminations; là est l'excuse de cette longue discussion.

Si le mobile de la sympathie est sans autorité, il est évident qu'il ne peut rendre compte des notions morales, car il n'en est pas une qui n'implique un motif obligatoire. Le système de Smith peut bien donner un sens aux mots, qui, dans la langue, représentent ces notions, mais il est impossible qu'il n'en change pas l'acception. Vous avez déjà pu le remarquer pour les deux idées de mérite et de démérite; vous allez le voir pour celles de droit et de devoir.

Smith donne deux sens au mot *devoir*, ce qui témoigne déjà qu'il est embarrassé de l'expliquer. Nous agissons par *devoir*, dit-il, quand nous obéissons aux règles de conduite qui émanent de la sympathie, et par *sentiment* quand nous cédons directement à l'instinct sympathique. Mais que sont les règles dans la doctrine de Smith? la généralisation des décisions particulières de l'instinct sympathique; les règles empruntent donc leur autorité à celle de ces décisions, et le mobile qui nous engage à respecter les unes, est celui qui nous fait céder aux autres. Donc, s'il y avait devoir d'obéir aux règles, c'est qu'il y aurait devoir d'obéir à l'instinct, et, dans cette supposition, la distinction de Smith serait sans fondement. Mais il n'y a pas devoir d'obéir à l'instinct, car ni les décisions de cet instinct, ni le besoin de la sympathie qui nous pousse à y céder, ne sont obligatoires; donc il n'y a pas devoir non plus d'obéir aux

règles; donc le devoir, tel que Smith l'entend, n'est pas le devoir tel que nous l'entendons; car le nôtre oblige et le sien n'oblige pas. Ainsi, en donnant au mot cette explication, Smith supprime réellement la notion que ce mot représente dans l'esprit humain.

L'art de Smith est de rattacher ses erreurs à quelque chose de vrai, et c'est par là qu'il les rend spécieuses. Ainsi, dans le cas présent, il appuye sa définition du devoir sur la distinction vraie que tout le monde fait entre agir par sentiment et agir par devoir. Une telle distinction est dans une harmonie parfaite avec la vraie nature de l'homme qui agit tantôt par devoir et tantôt par instinct. Mais quand on a mis le devoir dans l'instinct, elle devient absurde; car alors il n'y a plus dualité de motifs, et qu'on obéisse à l'instinct ou aux règles qui en émanent, le mobile reste le même, et la détermination ne change pas de nature.

Smith, Messieurs, infidèle à lui-même, donne un autre sens au mot *devoir*. Il n'y a qu'une vertu, dit-il, dont l'omission fasse aux autres un mal positif; c'est la justice; aussi est-ce la seule, à l'observation de laquelle les autres aient le *droit* de nous contraindre par la force; c'est donc aussi la seule dont l'observation soit un *devoir* dans la véritable acception du mot; tel est le vrai sens des mots *droit* et *devoir*. Sans aucun doute, Messieurs, c'est un devoir de respecter la justice, et les autres ont le droit d'exiger que nous la respections, et même celui de nous y contraindre. Mais sur quoi se fonde ce devoir et ce droit dans la doctrine de

la sympathie? Suivez le raisonnement de Smith. D'où vient que la justice est un devoir? C'est que les autres ont le droit de nous contraindre par la force à la respecter. D'où vient qu'ils ont ce droit? C'est que l'injustice leur fait un mal positif. Je n'ai donc qu'un *devoir*, celui de ne pas faire de mal aux autres; je n'ai donc qu'un *droit*, celui d'empêcher que les autres ne m'en fassent; je viole donc mon *devoir* toutes les fois que je fais du mal aux autres; on viole donc mon *droit* toutes les fois qu'on m'en fait; j'ai donc rempli tous mes *devoirs*, quand j'ai évité de faire du mal aux autres; on a donc respecté tous mes *droits*, quand on a évité de m'en faire. Je le demande, Messieurs, qui voudrait accepter ces propositions, qui voudrait soutenir qu'elles coincident avec les véritables idées du devoir et du droit? Mais je les accepte et je demande à Smith, d'où vient, dans son système, cette obligation de ne pas faire du mal aux autres, et pourquoi celle-là seule? L'émotion du spectateur impartial m'avertit qu'il sympathise avec la justice, mais elle m'avertit aussi qu'il sympathise avec les autres vertus; le besoin de la sympathie d'autrui me pousse à pratiquer cette vertu, mais il me pousse également à pratiquer les autres. Je veux que l'antipathie que cause l'injustice étant plus forte, la justice trouve dans le besoin de sympathie un appui plus énergique; mais ce n'est là qu'une différence de degré. Or, si l'instinct oblige à un degré, il oblige à tous; et s'il n'oblige pas à un certain degré, il ne peut obliger à aucun. Ainsi, ni la règle d'appréciation, ni le mobile du système, ne fournissent rien qui

puisse expliquer cette différence entre la justice et les autres vertus; il faut donc renoncer à l'expliquer par le système et consentir, malgré l'inconséquence, à l'expliquer par autre chose. Par quoi Smith semble-t-il l'expliquer? Par deux circonstances, la première que l'injustice fait du mal, la seconde qu'on a le droit de la repousser par la force. Mais, abstraction faite du système, il n'est pas vrai que le caractère spécifique de l'injustice soit de faire du mal aux autres, et il l'est bien moins encore que ce caractère soit le droit qu'on a de la repousser par la force. Car d'une part, la justice nous autorise souvent et nous prescrit même quelquefois de faire du mal aux autres; et d'autre part, loin que l'injustice se reconnaisse au droit qu'on a de la repousser par la force, c'est, au contraire, à l'injustice d'un acte qu'on reconnait le droit qu'on a de le repousser par la force; sans compter que définir l'injustice par le droit, c'est supposer que la justice est un devoir, ce qu'il s'agit précisément d'établir. Non-seulement donc le système de la sympathie est impuissant à établir que la justice est un devoir, mais tous les efforts de Smith pour déterminer en quoi consiste le devoir n'aboutissent qu'à en défigurer la notion : tant l'esprit le plus juste est perverti par un faux système, et se trouve dans l'impossibilité, même au prix des plus palpables inconséquences, de rentrer dans le vrai, une fois que son système lui en a fait perdre la route.

Il me serait facile, Messieurs, de prouver de toutes les autres notions morales, ce que je viens de démon-

trer de celle du devoir ; mais ce serait tomber dans des répétitions inutiles, et je me hâte d'en venir à la troisième question que j'ai le droit de poser au système de la sympathie, et de lui demander quelle fin il assigne à la conduite de l'homme en cette vie.

Selon Smith la fin suprême et dernière de l'individu humain en cette vie est de contribuer de toutes ses forces à réaliser entre tous les hommes une harmonie parfaite de sentimens. Tel est le résultat définitif que toute conduite vertueuse tend à produire ; tel est le but, en vue duquel nous devons sans cesse délibérer, nous déterminer et agir.

Sans aucun doute, Messieurs, une harmonie complète de sentimens et un concours parfait de volontés entre tous les membres de l'espèce humaine est au nombre des effets qu'une pratique universelle et exacte de la loi morale produirait : il n'est pas une action vertueuse qui n'ait cette tendance, il n'est pas une action immorale qui n'ait la tendance opposée. Je reconnais encore que parmi les instincts de notre nature, ceux qu'on appelle sympathiques tendent plus directement, du moins, en apparence (car j'y mets cette réserve, sur laquelle je m'expliquerai plus tard), à produire ce résultat, que ceux qu'on appelle personnels. Mais ces concessions faites, il reste à savoir si cette harmonie universelle des sentimens et des volontés est la fin véritable et légitime de l'individu, celle qu'il doit poser pour but à sa conduite, et vers laquelle toutes les pensées, tous les actes de sa vie terrestre doivent incessamment graviter ; car c'est ce point

que tout système de morale est tenu d'établir. Voilà un résultat, dit Smith, que la sympathie tend à produire. Que m'importe! Tout système de morale doit poser la fin légitime de la conduite humaine; tout système de morale doit donc, non-seulement assigner une fin à la vie, mais encore démontrer que cette fin en est la fin légitime. Or, le système de Smith néglige ce dernier point. Des deux choses qu'il pouvait faire, ou de démontrer la légitimité de l'harmonie universelle comme résultat et d'en conclure celle de la sympathie comme mobile, ou de prouver la légitimité de la sympathie comme mobile et d'en conclure celle de l'harmonie universelle comme résultat, deux raisonnemens qui, sans être rigoureux, auraient donné, du moins, quelqu'apparence de fondement à son système, Smith ne fait ni l'un ni l'autre; nous avons vu qu'il n'a pas établi l'autorité de la sympathie comme mobile; nous allons voir qu'il établit fort mal la légitimité de l'harmonie universelle comme fin dernière de la vie.

Que dit-il, en effet, pour démontrer que cette harmonie est la véritable fin de l'homme en ce monde? Il prouve d'abord que cette harmonie est belle. En effet, dit-il, le spectacle d'une réunion d'hommes animés des mêmes sentimens a le caractère de la beauté. L'effet en est le même que celui d'un mécanisme compliqué, dont tous les rouages, malgré leur nombre et leur diversité, concourent à produire un seul et grand résultat. Or, quel mécanisme plus compliqué que celui de l'humanité entière, et quoi de plus éminemment beau que l'harmonic et le concours parfait de

tant de sentimens et de tant de volontés diverses! Je suis loin de nier la magnificence esthétique d'un tel résultat, mais je fais remarquer à Smith que toute cette magnificence ne prouve rien. Car, soit un homme dont la conduite aurait pour but son intérêt personnel et dont toutes les actions pendant une longue vie et dans les occurrences les plus diverses, seraient admirablement combinées pour ce but, les conditions de la beauté seraient également remplies; s'en suivrait-il que cette conduite fût bonne? Non, et pourquoi? C'est qu'il y a loin de la beauté à la moralité. Sans doute, tout ce qui est moral est en même tems beau; sans doute encore, dans le sein de Dieu, si nous pouvons nous en fier à notre faible raison, ces deux attributs coïncident, et là le bien et le beau ne sont que deux faces différentes d'une même chose; mais ici bas, sur notre terre, la beauté n'est pas la bonté: une foule de choses belles n'ont à nos yeux aucun caractère moral. Ce n'est donc pas assez pour établir la moralité d'une conduite d'en avoir démontré la beauté, bien qu'il pût suffire d'en prouver la moralité pour en démontrer la beauté.

Smith prouve, en second lieu, que l'accord universel des volontés humaines serait une chose utile: il montre que tous les hommes seraient parfaitement heureux si cette harmonie existait. Je ne veux pas le nier, bien qu'elle ne me paraisse qu'un élément du bonheur et non le bonheur tout entier; mais qu'importe! l'utilité est-elle donc la moralité? mais alors l'égoïsme serait la vertu, et tous les efforts de Smith pour

prouver le désintéressement de la sympathie n'auraient été qu'un contre-sens. Je l'ai dit et je le crois fermement, tout ce qui est bon est par cela même utile et il n'y a rien de plus utile que ce qui est bon. Mais il ne s'ensuit pas que la notion de l'utilité soit celle du bien, et qu'on ait acquis la seconde quand on a conçu la première. Entre l'utilité d'une fin et sa légitimité morale il y a un abîme, et quand Smith aurait mille fois prouvé l'une, il n'aurait rien fait encore pour la démonstration de l'autre.

Ainsi, Messieurs, Smith prouve à merveille que l'harmonie universelle des sentimens est la fin dernière de la sympathie; il établit, on ne peut mieux, et la beauté et l'utilité de cette fin; mais que cette fin soit la véritable fin de l'homme, voilà ce qu'il ne démontre pas; et pourquoi? c'est qu'il ne le peut pas. Son système peut bien assigner une règle, un mobile et une fin à la conduite humaine, mais cette règle, ce mobile et cette fin émanant d'un instinct, et l'instinct n'ayant aucun caractère moral, aucune obligation ne s'attache à la règle, aucune autorité au mobile, aucune légitimité à la fin. C'est une règle qu'on peut suivre ou ne pas suivre, c'est un mobile auquel on peut obéir ou ne pas obéir, c'est une fin qu'on peut poursuivre ou ne pas poursuivre à volonté; en un mot, c'est une morale qui n'en est pas une, car elle n'oblige pas. Si l'esprit élevé de Smith s'y est laissé prendre, il faut l'attribuer uniquement à la coïncidence générale qui existe entre les impulsions de la sympathie et les prescriptions de la loi morale. Mais cette coïnci-

dence est bien plus grande encore entre les prescriptions de la loi morale et les conseils de l'intérêt bien entendu ; car l'intérêt bien entendu résume tout l'instinct, tandis que la sympathie n'en représente qu'une partie. Je l'ai dit et je ne me lasse pas de le répéter, les tendances primitives de notre nature, l'intérêt bien entendu, et la loi morale poussent également l'homme à sa fin ; mais ils la lui font plus ou moins comprendre, et l'y poussent à des titres différens ; et c'est dans la manière dont nous allons à notre fin et dans le point de vue duquel nous la voyons qu'est la *moralité*. De là les coïncidences et les différences qui se rencontrent entre tous les systèmes de morale quels qu'ils soient. Dieu ne nous a pas placés en ce monde sous l'unique loi du devoir ; il n'a pas exclusivement confié à ce motif austère l'accomplissement de notre fin qui importait à celle de l'espèce et à celle de la création ; notre nature eût été trop faible pour aller au but par ce seul et pur motif. Il l'a pourvue avec une merveilleuse prévoyance d'une foule de mobiles secondaires très-puissans et très-doux qui agissent dans le même sens, et qui sont autant d'auxiliaires de la loi morale. La concordance de ces mobiles avec la loi morale a trompé tous les philosophes ; ils n'ont pas vu que tous ces mobiles étaient dépourvus du caractère obligatoire, et que, par conséquent, aucun d'eux ne pouvait être la loi morale qu'ils cherchaient. L'impuissance de leurs efforts pour expliquer les notions morales avec une loi qui ne l'était pas, aurait dû les éclairer. Mais une fois engagé dans

une fausse route, l'esprit humain ne recule pas. Il va jusqu'au bout, conciliant ses erreurs avec le sens commun à force de sophismes dont il n'a pas conscience. Tel est le spectacle instructif que l'excellent esprit de Smith nons a donné, et c'est une des raisons qui m'ont engagé à ne pas vous en épargner les détails.

Quand la raison humaine, après avoir résumé dans le but général du bien personnel les buts particuliers auxquels nous poussent primitivement nos instincts, s'élève à l'idée que le bien personnel est la fin de notre nature, et que la fin de notre nature n'est-elle même qu'un élément de l'ordre universel, auquel tout être raisonnable et libre est appelé à concourir, alors, mais seulement alors, une fin qu'elle doit poursuivre, une loi qu'elle doit observer, un motif auquel elle doit obéir, lui sont révélés. Là est la source de toutes ces notions morales, dont ni l'intérêt ni l'instinct ne peuvent rendre compte parce que ni l'intérêt ni l'instinct ne les engendrent. Rapportées à leur véritable principe, ces notions s'expliquent sans sophisme et sans effort et dans leur sens naturel et commun; rapportées à l'égoïsme ou à l'instinct, elles demeurent inexplicables, et toutes les ressources de l'esprit le plus ingénieux ne peuvent aboutir à en rendre compte qu'en les défigurant.

Dix-neuvième Leçon.

SYSTÈME SENTIMENTAL. — DOCTRINE DU SENS MORAL.

Messieurs,

La doctrine de Smith étant sans comparaison la plus remarquable de celles qui vont chercher dans l'instinct l'explication et le principe des notions morales; je l'ai prise pour type commun de toutes ces doctrines, et en l'exposant et la réfutant en détail, j'ai, par là même, exposé et réfuté dans ce qu'ils ont de fondamental tous les systèmes instinctifs : vous possédez maintenant le secret et vous connaissez le vice commun de toutes ces doctrines. Mais, Messieurs, il y a entre les systèmes instinctifs des nuances, comme je vous ai montré qu'il y en avait entre les systèmes égoïtes, et ces nuances valent aussi la peine de vous

être signalées. Le *sentiment* ou *l'instinct*, telle est, selon tous ces systèmes, la source d'où émanent et les distinctions et les déterminations morales; mais tandis que les uns se bornent à adopter comme le principe des premières et le mobile des secondes une des tendances primitives de notre nature, telles que la bienveillance ou la sympathie, les autres introduisent dans notre sensibilité, pour remplir cette double fonction et spécialement la première, un instinct nouveau, qu'ils se donnent la liberté de créer, et qu'ils appellent d'après sa mission le sentiment ou le sens *moral*. Telle est, Messieurs, la seule nuance considérable qui distingue les systèmes instinctifs et qui les sépare en deux classes. A la première appartient le système de Smith que je vous ai longuement exposé; il me reste donc à vous donner une idée des systèmes qui composent la seconde, et qui reproduisent sous une forme ou sous une autre la célèbre doctrine du sentiment moral. Je ne réfuterai point cette doctrine; il vous sera facile de voir qu'elle est frappée du même vice radical que celle de Smith; je me bornerai à esquisser rapidement quelques-uns des systèmes qui l'ont adoptée. Tel sera, Messieurs, le sujet de cette leçon; mais auparavant je dois aller au-devant d'une question qu'elle pourra peut-être vous suggérer.

Une chose a pu vous frapper, Messieurs, c'est que, jusqu'à présent, toutes les doctrines morales dont je vous ai entretenus sont d'origine anglaise. L'explication de ce fait est toute simple; c'est que la philosophie morale proprement dite a été infiniment plus cultivée

en Angleterre dans les dix-septième et dix-huitième siècles que dans les autres parties de l'Europe. En France, par exemple, la période cartésienne n'a produit qu'un seul moraliste éminent, Mallebranche, et Mallebranche n'appartient ni à la catégorie des philosophes égoïstes, ni à celle des philosophes sentimentaux. Après le cartésianisme commence en France, au milieu du dix-huitième siècle une philosophie nouvelle; mais cette philosophie est celle de la sensation en métaphysique et de l'égoïsme en morale, et quand j'avais à choisir, comme représentant de cette doctrine, entre Hobbes et Helvétius, je devais choisir Hobbes. On peut en dire autant de la philosophie allemande; elle a toujours été plus métaphysique que morale, et n'offre aucun représentant des doctrines égoïste et instinctive, dont le nom ait en Europe la célébrité de ceux de Hobbes, de Smith, ou de Hume. Des différentes doctrines de philosophie morale, nées au delà du Rhin, les seules qui aient retenti en Europe, appartiennent à la catégorie des systèmes rationnels qui nous occupera incessamment: je n'excepte que celle de Jacobi, dont je vous dirai quelques mots dans cette leçon. J'ajoute que les systèmes allemands présentent au philosophe français une double difficulté: d'abord celle de la langue, ensuite celle du génie allemand lui-même, lequel ne se distingue ni par la méthode, ni par la clarté. Il importe peu, du reste, à quelle contrée appartiennent les échantillons que je vous soumets des différens systèmes moraux; l'esprit humain rencontre partout en philo-

sophie les mêmes vérités et les mêmes erreurs, et nul pays n'a le privilége de voir ce qui échappe aux autres. Toute la différence qu'il y a de peuple à peuple, c'est que les uns expriment plus simplement les idées que tous rencontrent. Je vous devais cette explication, Messieurs, au début d'une leçon, dont la philosophie anglaise fera encore presque tous les frais; veuillez ne pas m'accuser d'anglomanie : ce n'est point ma faute, si la doctrine du sentiment moral est née au delà du détroit et y a trouvé ses représentans les plus précis et les plus illustres.

Le plus ancien philosophe qui l'ait émise et formulée est lord Shaftesbury qui vivait dans le dix-septième siècle. Peu de mots me suffiront pour vous donner une idée de son système qui contient déjà tous les principes fondamentaux de cette doctrine.

Shaftesbury reconnaît en nous deux classes distinctes de penchans : les penchans bienveillans ou sociaux, et les penchans personnels. Les premiers nous font aimer le bonheur des autres pour lui-même et sans aucun retour sur le nôtre, et leur prédominance dans un caractère constitue la *bonté*. Notre âme assiste en quelque sorte au développement des divers penchans qui sont en elle, et il en est qui naturellement lui agréent, comme il en est qui naturellement lui déplaisent. Il s'ensuit qu'elle approuve les uns et désapprouve les autres. Si les dispositions de l'âme agréent ou répugnent ainsi à l'âme elle-même, il faut donc qu'il y ait en elle, indépendamment de ces dispositions en vertu desquelles les choses extérieures lui plaisent ou lui déplaisent, une

disposition plus intime qui remplisse à leur égard les fonctions qu'elles remplissent à l'égard des choses extérieures. Shaftesbury appelle cette disposition un *sens*, et il appelle ce sens lui-même le *sens réfléchi* ou le *sens moral*. C'est lui qui a introduit dans la philosophie cette célèbre dénomination. Les penchans de notre nature qui agréent à ce sens et qu'il approuve, sont moralement bons par cela même; ceux qui lui répugnent et qu'il désapprouve sont moralement mauvais. La vertu consiste à céder aux premiers et à ne pas céder aux seconds. Il y a coïncidence, mais non identité, entre la bonté et la vertu; la bonté est la prédominance naturelle dans le caractère et la conduite des dispositions bienveillantes; la vertu est la prédominance des mêmes dispositions produites par l'action du sens réfléchi; ce qui implique l'opinion expressément professée depuis par Hutcheson que les seuls penchans moralement bons, sont les penchans bienveillans. En quoi consiste selon Shaftesbury la supériorité de la vertu sur l'égoïsme? En ce que le développement des affections bienveillantes donne au sens réfléchi un plaisir que ne lui donne pas le développement des affections personnelles; il y a plus de bonheur à céder aux premières qu'aux secondes. Dire que la vertu est supérieure à l'égoïsme, c'est donc dire qu'elle nous rend plus heureux.

Vous voyez, Messieurs, que, dans ce système, le principe qui distingue le bien du mal et découvre l'un et l'autre est un instinct, mais un instinct spécial, dont c'est la fonction propre et unique, et qui est parfaite-

ment distinct des penchans bienveillans. Cet instinct représente dans la doctrine ce que le sens commun appelle *conscience*, et les philosophes *la faculté morale*. Voilà pour le principe des qualifications morales. Quant au mobile des déterminations vertueuses, Shaftesbury ne s'explique pas catégoriquement, et je ne voudrais pas le pousser au delà de son opinion ; mais il est évident que, quand nous agissons bien, nous cédons tout ensemble et à la force même des affections bienveillantes, et à l'action que le sens moral exerce sur la volonté en sa qualité de penchant. En considérant toutes nos affections tant bienveillantes que personnelles comme des forces égales, l'instinct moral serait destiné en intervenant à faire pencher la balance en faveur de celles qu'il approuve; c'est en cela que consisterait sa suprématie, suprématie de fait et non de droit; et dans ce point de vue il serait le véritable mobile des déterminations vertueuses. Si la pensée de Shaftesbury n'a pas été jusque-là, du moins peut-on dire que son système y conduit.

Sans avoir professé expressément la doctrine du sentiment moral, personne n'a plus contribué à son développement que Butler, autre philosophe anglais du commencement du dix-huitième siècle, dont les ouvrages contiennent le germe de quelques-unes des idées fondamentales adoptées plus tard par Hutcheson et par Hume. Butler part, comme Shaftesbury, de la distinction de nos tendances instinctives en personnelles et bienveillantes ; mais ce qui le distingue, c'est qu'il a vu très-nettement et peut-être le premier, que

les unes ne sont pas moins désintéressées que les autres; car l'objet des premières comme celui des secondes est hors de nous, et les premières, pas plus que les secondes, ne recherchent les choses comme moyens de bonheur. L'égoïsme, aux yeux de Butler n'est pas dans le développement des tendances personnelles, mais dans la prédominance réfléchie et consentie par la volonté de ces tendances. Il distingue l'égoïsme de l'amour de soi, comme Rousseau l'a fait plus tard. Que veut l'amour de soi, quelle est sa fin, dit Butler? le plus grand plaisir ou le bonheur. Or, rien n'est plus contraire au bonheur que l'égoïsme; car si, dans votre conduite, vous recherchez principalement la satisfaction des tendances personnelles, loin d'arriver au plus grand plaisir vous arriverez aux moindre, puisque vous vous priverez des jouissances attachées à la satisfaction des tendances bienveillantes, lesquelles sont un élément bien plus considérable du bonheur. L'égoïsme est un amour de soi étroit, et loin que ces deux choses soient identiques, elles sont opposées.

Indépendamment de ces deux dispositions réfléchies et des dispositions instinctives bienveillantes et personnelles qu'elles présupposent, Butler admet un principe supérieur dont la fonction est d'apprécier moralement ces différentes dispositions et de distinguer celles qui sont bonnes de celles qui sont mauvaises. Ce principe, il l'appelle *conscience* comme tout le monde, et regarde ses perceptions comme immédiates; mais il n'en détermine pas la nature et laisse douter s'il le considérait comme un sens ou comme une faculté ra-

tionnelle. A cela près, toutes ses idées ont été adoptées par les philosophes qui, après lui, ont définitivement organisé la doctrine du sens moral, et c'est à ce titre, Messieurs, que j'ai dû vous les signaler en passant.

Butler, Messieurs, était un prédicateur, et Shaftesbury, un homme du monde; Hutcheson était un métaphysicien de profession. Il n'est donc pas étonnant que la doctrine que les deux premiers n'avaient fait qu'indiquer, ait reçu du dernier des développemens et une précision plus philosophiques. Shaftesbury et Butler n'ont eu que des idées, Hutcheson a eu un système.

Irlandais et contemporain de Butler, Hutcheson a consigné sa doctrine dans plusieurs ouvrages entre lesquels je ne vous citerai que le premier et le dernier, parce qu'ils nous la montrent à sa naissance et sous la dernière forme qu'il lui a donnée. L'un est intitulé: *Recherches sur l'origine de nos idées de beauté et de laideur, et de bien et de mal moral*; l'autre *Système de morale*. Ce dernier n'a été publié qu'après la mort de l'auteur.

La première chose que Hutcheson s'attache à établir, c'est que nous désirons aussi immédiatement le bonheur des autres que le nôtre; en sorte que la bienveillance ne peut pas plus s'expliquer par l'égoïsme, que l'égoïsme par la bienveillance. Pour le démontrer, il parcoure toutes les explications qu'on a données de la bienveillance, et prouve successivement qu'elles sont démenties par les faits. Ainsi nous ne désirons

par le bien des autres, parce que ce désir nous est agréable, ni parce qu'il est approuvé par la morale, ni parce qu'en faisant le bien des autres ils feront le nôtre, ni parce que Dieu nous en récompensera, ni parce que le spectacle du mal d'autrui nous est pénible et celui de son bonheur agréable. Nous le désirons, parce qu'il y a en nous un penchant primitif qui aspire au bonheur d'autrui comme à sa fin dernière : la bienveillance est irréductible.

Il y a donc en nous deux classes d'affection très-distinctes, les unes qui nous poussent à notre bonheur, les autres au bonheur de nos semblables.

Mais ces deux fins ne sont pas les seules qui se révèlent en nous; il y en a une troisième qui s'y découvre, et qu'on ne peut résoudre ni dans l'une ni dans l'autre : cette fin est celle du bien moral. L'idée du bien moral n'est pas plus celle de notre bien que celle du bien d'autrui; elle ne peut s'expliquer par aucune autre; elle est primitive, simple et irréductible.

Hutcheson établit cette deuxième proposition comme il a établi la première, et démontre successivement que, par bien moral, nous n'entendons ni ce qui nous donne du plaisir en satisfaisant notre bienveillance, ni ce qui est bon aux autres, ni ce qui est utile à l'agent, ni ce qui est agréable au spectateur, ni ce qui est conforme à la volonté de Dieu, ou à l'ordre, ou à la vérité, ou aux lois, ni aucune autre idée différente de celle-là même que le mot exprime, et qui est aussi simple, aussi primitive, aussi inexplicable par une autre que celle de saveur ou d'odeur.

De cette originalité et de cette simplicité de l'idée du bien moral, Hutcheson conclut que la qualité qu'elle représente ne peut être perçue que par un sens, car c'est par les sens que sont perçues toutes les qualités simples des choses, et qu'elle ne peut l'être que par un sens spécial, puisque cette qualité est distincte de toute autre.

Deux circonstances, Messieurs, confirment Hutcheson dans cette opinion. La première, c'est que la perception de cette qualité est accompagnée de plaisir, ce qui est le propre de toutes les perceptions sensibles; la seconde c'est que le bien moral nous apparaît comme une fin et un motif d'agir, et que l'entendement ne peut découvrir aucune de nos fins, ni exercer aucune action sur notre volonté.

Je vous prie, Messieurs, de remarquer cette dernière opinion; elle est commune à tous les philosophes instinctifs sans exception; et c'est elle qui les détermine à aller chercher dans la sensibilité et non dans la raison, le principe du désintéressement. J'examinerai plus tard les motifs sur lequels ils essayent de la fonder; aujourd'hui j'expose et n'examine pas.

C'est donc par un sens qu'est perçue, selon Hutcheson, la bonté morale, et cette perception est accompagnée de plaisir, comme celle de la méchanceté morale de déplaisir. Mais ce plaisir est la conséquence de la qualité découverte, et la présuppose; on ne peut donc pas résoudre dans ce plaisir la bonté morale, ni l'approbation que nous donnons aux choses où nous la rencontrons; ce serait résoudre la

cause dans l'effet, et expliquer le principe par la conséquence.

Ce sens, Messieurs, Hutcheson l'appelle le *sens moral,* et c'est lui qui a rendu populaire cette dénomination, créée par Shaftesbury. La qualité qu'il est fait pour percevoir ne se rencontrant que dans les dispositions de notre âme et les actions qui en résultent, ce sens n'est pas externe, mais interne. Ce n'est pas le seul de cette espèce que notre philosophe reconnaisse; il en admet beaucoup d'autres, et dans la première partie de son premier ouvrage, il démontre, par la même méthode, l'existence d'un sens du beau, dont la fonction est de percevoir la qualité originale et irréductible de la beauté. Du reste cette circonstance d'être interne, est la seule différence qu'on puisse apercevoir entre cette classe de sens, et les sens extérieurs. Quoique Hutcheson déclare qu'ils ne sont pas de la nature basse et grossière de ceux-ci, il les soumet aux mêmes lois et les revêt des mêmes caractères. Ainsi, le sens moral est une faculté de la sensibilité; elle est affectée immédiatement par la qualité morale comme le goût par les saveurs; il s'ensuit des sensations agréables ou désagréables, dans un cas comme dans l'autre, et un penchant ou une répugnance que Hutcheson essaye en vain de déguiser, dans le premier, sous les dénominations d'approbation et de désapprobation; enfin le sens moral, comme les sens externes, est susceptible de perfectionnement.

Toutefois, Messieurs, Hutcheson doue le sens

moral d'un caractère bien important. Selon lui il est destiné à gouverner toutes les facultés de notre nature. Hutcheson aurait beaucoup fait pour son système, s'il avait montré d'où vient au sens moral cette autorité ; malheureusement toute sa preuve se réduit à dire que nous en avons la conscience immédiate. Il est vrai que nous avons une conscience immédiate que chaque sens est juge souverain dans les matières qui se rapportent à la qualité qu'il perçoit, et que dans ces matières il gouverne toutes nos autres facultés ; mais à ce compte la qualité morale serait placée au même rang que les odeurs, les saveurs, la beauté ; et le sens moral n'aurait pas une souveraineté plus étendue que ceux du beau, de l'odorat et du goût. Or, ce n'est pas là ce qu'atteste la conscience. La conscience atteste que le bien moral est une fin supérieure à toutes les autres, et à laquelle toutes les autres doivent être subordonnées. C'est là ce qu'il fallait expliquer, et ce que Hutcheson se contente d'affirmer : le titre de la fin morale à être poursuivie de préférence à toute autre, n'apparaît pas dans son système.

Le sens moral posé, Hutcheson cherche quelles sont les dispositions de notre âme dans lesquelles ce sens découvre la bonté morale, et que, par conséquent, il approuve ; et il exclut formellement du nombre, toutes celles qui ont pour fin notre propre bonheur. Il suffit qu'à un degré quelconque nous, ayons en agissant, notre propre bien en vue, pour que, par cela même, notre action ne soit pas vertueuse. Elle peut être innocente, elle ne saurait être morale. Il semble résulter de là que

lès dispositions et les actions bienveillantes sont les seuls objets de l'approbation morale, et c'est bien aussi là l'opinion de Hutchison ; toutefois, à ces dispositions il en associe quelques autres, comme la véracité et le désir de perfection, qu'il ne caractérise que très-vaguement, et qui ne l'empêchent pas de déclarer que l'universelle bienveillance constitue l'excellence morale et que les degrés de cette qualité coïncident exactement avec ceux de la moralité.

Le rôle de la raison, dans un tel système, Messieurs, se réduit à combiner les moyens d'arriver aux différentes fins que nos penchans et nos sens nous révèlent d'une part, et nous engagent à poursuivre de l'autre. Exclue du privilége exclusivement attribué à la sensibilité, de poser des buts à notre conduite, et d'agir directement sur notre volonté, elle n'est que l'humble servante de nos instincts. Entre les instincts et leurs fins, découvrir la route que la puissance exécutive doit suivre, voilà son unique fonction, et vous voyez, Messieurs, qu'elle est tout-à-fait secondaire.

Ainsi, dans notre nature, deux espèces de tendances, les unes personnelles et les autres bienveillantes; à côté de ces tendances, un sens moral, qui perçoit immédiatement dans les dispositions et les actes, la bonté et la méchanceté morale, et qui ne découvre la première que dans les dispositions qui ont pour fin le bonheur des autres et dans les actes qui procèdent, du moins en partie, de ces dispositions : telle est, en quatre mots, la doctrine morale de Hutcheson. C'est

dans le sens moral que réside exclusivement le principe de l'appréciation morale. Quant au mobile des déterminations vertueuses, c'est un point sur lequel Hutcheson n'est pas beaucoup plus précis que Shaftesbury; mais comme il n'hésite pas à déclarer que le sens moral n'est pas une faculté purement perceptive, et qu'il reconnaît que, comme tous les autres sens, il exerce une action sur la volonté, on ne saurait douter que le sens moral ne fût aussi à ses yeux le mobile moral. Toute détermination vertueuse dérive donc en nous, selon Hutcheson, de l'action propre des dispositions approuvées par le sens moral, combinée avec celle de ce sens lui-même; et c'est ce dernier élément qui imprime à la détermination le caractère moral.

Après Hutcheson, Messieurs, Hume est le dernier des représentans anglais de la doctrine du sens moral dont je vous parlerai; et ce n'est pas une concession que je fais à la célébrité de ce grand métaphysicien; la morale de Hume mériterait encore cette mention comme la plus ingénieuse de celles qui ont professé le dogme du sentiment moral, quand bien même son auteur n'aurait pas été le fondateur du scepticisme moderne, et l'un des penseurs les plus originaux de tous les tems; c'est dans l'ouvrage intitulé : *Recherche sur les principes de la morale*, qu'elle se trouve exposée; voici comment Hume procède dans ce traité.

Ce qu'il faut déterminer avant tout, selon lui, c'est la qualité représentée par cette expression, *bien moral*, qualité qui rend la disposition, l'action, le ca-

ractère qui la possède, l'objet de l'approbation morale. Or, pour y parvenir, il n'y a qu'un moyen, dit Hume, c'est d'interroger l'expérience ; il parcourt donc toutes les actions, et toutes les dispositions que le sens commun déclare moralement bonnes et que les hommes s'accordent à approuver, et cherchant quel est le caractère commun de toutes ces actions et dispositions diverses, il trouve que la seule qualité que toutes possèdent, c'est l'utilité. Mais quelle utilité? celle de l'agent? celle de tel homme plutôt que de tel autre? Non, mais l'utilité en général, ou la tendance à produire une somme plus ou moins grande de bien, quels que soient le nombre et la qualité des personnes au profit desquelles elle soit produite.

Pour contrôler l'exactitude de cette première réponse, Hume interroge l'expérience de diverses manières. L'approbation morale a des degrés ; il y a des dispositions et des actes que nous approuvons davantage, d'autres que nous approuvons moins ; voit-on que ces degrés dans l'approbation correspondent à ceux de l'utilité? Hume établit qu'il en est ainsi, et montre que l'approbation croît et décroît comme l'utilité, et que ces deux choses restent dans un parallélisme constant. Et c'est là ce qui explique, dit-il, la plus grande approbation accordée aux dispositions bienveillantes. Comme ces affections tendent au bonheur des autres, c'est-à-dire en général au bonheur de plusieurs et quelquefois de tous, tandis que les affections personnelles ne peuvent tendre qu'à celui d'un seul homme c'est-à-dire de l'agent, les

premières sont plus utiles que les secondes, et aussi les approuvons-nous davantage. Cette ingénieuse théorie n'a pas seulement le mérite d'expliquer le rang que les affections bienveillantes occupent dans l'échelle de la moralité, elle a encore celui d'y laisser une place aux affections personnelles. Vous voyez en effet, que Hume ne condamne point du tout ces dernières dispositions : sa théorie lui donne le droit de les approuver; car elles sont utiles à quelqu'un, à l'agent. Quand deviennent-elles indignes d'approbations? quand nous leurs sacrifions les dispositions bienveillantes; et pourquoi? parce qu'en préférant notre bien à celui des autres, nous préférons la moindre utilité à la plus grande, tandis que nous devrions préférer la plus grande à la moindre. Voilà comment et à quel titre la poursuite de l'utilité personnelle est désapprouvée; mais en elle-même, nous l'approuvons, et la preuve c'est que nous estimons dans un homme beaucoup de qualités, par cela seul qu'elles nous paraissent propres à assurer son bonheur; ainsi la prudence, l'habileté, l'économie. Tout ce qui est utile est en soi moralement bon; mais il n'est rien d'utile qui ne puisse devenir un objet de désapprobation, s'il est préféré à quelque chose de plus utile.

Si l'utilité est le véritable objet de l'approbation, le contraire de l'utilité doit être celui de la désapprobation. Hume vérifie par le témoignage de l'expérience cette seconde proposition qui est la contre épreuve de la première. Il montre que tout ce que

nous désapprouvons est directement ou indirectement nuisible, et que la désapprobation est toujours en raison directe du mal que tend à produire ou du bien que tend à empêcher la chose désapprouvée.

L'analyse des qualités qui composent et constituent ce que nous appelons le mérite personnel d'un homme, lui fournit une autre confirmation de sa théorie sur l'objet de l'approbation morale. Cette analyse le conduit à ce résultat, que de tous les élémens du mérite moral d'un homme, il n'en est pas un qui ne vienne se résoudre dans une qualité utile ou agréable à lui même ou aux autres.

Hume explique fort ingénieusement dans sa doctrine, cette espèce de sympathie et d'appui que nos jugemens moraux trouvent dans les autres hommes, et qu'y rencontrent rarement nos jugemens personnels. Que constatent et que déclarent les jugemens moraux? ce qui en soi est utile. Que constatent et que déclarent les jugemens personnels? ce qui est utile à celui qui les porte. Or le bien de l'un n'est pas celui de l'autre; souvent même il est le mal de l'autre; il est donc tout simple qu'en appréciant les choses du point de vue de leur utilité personnelle, les hommes ne s'entendent pas; l'utilité personnelle est une chose relative. Il n'en est pas de même de ce qui en soi est utile; l'utilité ou la tendance à produire du bien, est un fait que tous les hommes voient de la même manière; dès qu'on cesse de chercher relativement à qui cette utilité existe, pour ne considérer que la question de savoir si elle existe, tout le monde s'entend,

tout le monde s'accorde, Or, c'est précisément de ce point de vue, que l'utilité est envisagée dans les jugemens moraux; car c'est là ce qui distingue les jugemens moraux des jugemens personnels. Il n'est donc pas étonnant que les premiers soient communs, et que les seconds restent individuels, et que ceux-là trouvent appui, sympathie, assentiment dans l'opinion d'autrui, tandis que ceux-ci n'y rencontrent souvent qu'hostilité et contradiction; la différence est parfaitement simple et naturelle.

Vous pouvez voir par ce petit nombre de traits, Messieurs, quelle est la méthode de Hume, et comment il parvient à établir expérimentalement sa thèse: que dans les dispositions comme dans les actions, et dans le caractère comme dans la conduite, ce que nous appelons bien moral n'est autre chose que l'utilité, et qu'ainsi l'utilité est l'objet propre de l'approbation morale.

Mais ce n'est là qu'un fait, et il reste à expliquer pourquoi nous approuvons l'utilité et désapprouvons la qualité contraire, pourquoi nous qualifions l'une de bien, l'autre de mal moral. C'est ici la question morale, elle-même. Nous savons en fait, quelle qualité est l'objet de l'approbation morale; il s'agit de savoir pourquoi elle en est l'objet.

La raison, dit Hume, peut bien déterminer et détermine en effet ce qui est utile et ce qui est nuisible aux hommes; mais si nous approuvons l'un et désapprouvons l'autre, si nous appelons l'un bien et l'autre mal, ce ne peut être qu'en vertu d'un sentiment primitif de

notre nature, lequel nous fasse préférer l'utile au nuisible, comme un autre nous fait aimer le doux et haïr l'amer. Il faut donc qu'il y ait en nous un instinct, qui soit agréablement affecté par la vue de l'utilité, et désagréablement affecté par la vue du contraire. Cet instinct n'est pas l'amour de soi, car l'amour de soi nous fait aimer ce qui nous est utile et non pas ce qui est utile, et c'est ce qui est utile en soi et indépendamment de notre intérêt, qui est l'objet de l'approbation morale. Cet instinct est donc en nous un instinct spécial, parfaitement distinct de l'égoïsme, avec lequel il est souvent en opposition. Cet instinct ou ce sens, est ce que les hommes appellent conscience ou faculté morale; Hume l'appelle *l'humanité;* car c'est le bien des hommes comme tel, et indépendamment du nôtre, qui est son objet propre.

Vous voyez, Messieurs, que tout en faisant de l'utilité, l'objet de l'approbation morale, Hume ne professe pas l'égoïsme, et qu'il y a loin de son système à celui de l'intérêt bien entendu, auquel on l'a quelquefois assimilé. Le bien moral, c'est l'utilité en soi et non la nôtre; l'approbation morale est doublement désintéressée, et parce qu'elle est instinctive, et parce qu'elle dérive d'un instinct distinct de l'amour de soi.

Comme tous les partisans de la doctrine du sens moral, Hume laisse planer quelqu'obscurité sur le mobile des déterminations morales, et il est loin de distinguer nettement l'humanité, en tant que principe de qualification, de l'humanité, en tant que mobile

des déterminations vertueuses. Ce qu'on peut dire c'est que personne n'a plaidé avec plus de force l'incapacité de la raison à poser aucune fin à l'homme, et à exercer aucune action sur sa volonté. Ce qui nous détermine quand nous agissons bien, c'est donc l'attrait que l'utilité exerce sur nous, et la force des dispositions qui nous poussent à notre bien et à celui des autres, dispositions dont quelqu'une seconde toujours, dans chaque cas, l'action propre du sens moral. Quant à ce qu'on appelle vulgairement l'obligation morale, Hume n'en tient pas grand compte, et n'y voit qu'une conception de la raison. Ce qu'on décore de ce nom, dit-il, n'est autre chose que cette vue très-vraie, qu'il y a plus de bonheur à suivre les impulsions du sens moral, qu'à obéir aux inspirations de l'intérêt personnel. Vous voyez qu'on ne peut pas défigurer plus complètement l'idée d'obligation; c'est une nécessité du système instinctif, et, malgré tout son esprit, Hume a dû la subir comme un autre.

Je m'exposerais peut-être à quelques reproches de votre part, Messieurs, si, dans cette rapide revue des principaux philosophes qui ont professé la doctrine du sentiment moral, j'omettais entièrement deux noms célèbres, auxquels l'idée de cette doctrine se trouve associée. Je veux parler de Rousseau et de Jacobi. Quelques mots me suffiront pour caractériser les opinions morales de ces deux philosophes, et me justifier de ne leur accorder qu'une place secondaire dans cette leçon.

La profession de foi du Vicaire savoyard, n'est pas

seulement un ouvrage admirable par le style, c'est encore par la profondeur et la vérité des idées, une production philosophique d'un ordre très-élevé. Malheureusement, quoique peut-être la plus belle par la forme, la partie morale de cette composition est sans comparaison la plus vague de toutes, et les autres écrits de Rousseau ne fournissent rien qui fasse sortir de l'indétermination dans laquelle la profession de foi les laisse, ses idées sur ce sujet.

Rousseau déclare à plusieurs reprises que la connaissance du bien et du mal est l'œuvre de la raison, mais que c'est en vertu d'un penchant inné, qu'il appelle conscience, que nous sommes déterminés à vouloir l'un et à éviter l'autre. Le penchant moral sommeille en nous dans l'enfance, dit-il, parce que le bien moral n'est pas encore conçu; et c'est aussi pour cela que l'homme est incapable de moralité et de liberté, avant le développement de la raison. Tout cela est très-conséquent, et rien n'est plus net que cette doctrine. Par malheur quand il décrit d'une part la découverte du bien par la raison, et de l'autre la puissance souveraine de la conscience en nous, la distinction entre les deux fonctions s'évanouit, et chacun des deux principes semble s'emparer à lui seul du double rôle de nous faire connaître le bien, et de nous déterminer à le pratiquer. D'un côté la raison nous est présentée comme la faculté qui dérobe la volonté humaine aux aveugles impulsions de l'instinct, et la rend libre en la soumettant aux lois obligatoires de l'ordre. De l'autre, la conscience ou le

sentiment nous est signalé comme l'infaillible instinct qu'il suffit d'écouter pour distinguer le bien du mal, et dont les décisions laissent bien loin les incertaines et contradictoires spéculations de l'entendement. Il y a des pages admirables, où Rousseau est entièrement dans les voies de la morale rationnelle, et d'autres non moins admirables, où il est tout entier dans les principes de la morale instinctive. Entre ces pages la conciliation me paraît impossible, et je pense que ceux qui ont classé Rousseau dans l'école sentimentale, ont mis dans ses idées une précision qui n'y est pas. Tout ce qu'on peut dire de lui, c'est qu'à l'exception de quelques passages de ses premiers écrits, il est adversaire déclaré de la morale de l'intérêt. Personne n'a établi d'une manière plus victorieuse, et l'existence en nous de penchans bienveillans innés et, quand la raison a conçu l'ordre, la réalité des déterminations vertueuses. On peut donc dire avec certitude quelle théorie Rousseau n'admettait pas en morale; il est impossible, si je ne me trompe, de déterminer avec précision laquelle il a professée.

Quant à Jacobi, Messieurs, aux nombreuses analogies qu'il a eues comme écrivain avec Rousseau, il faut malheureusement ajouter l'indécision dans laquelle il a laissé comme philosophe, ses idées sur le principes de la morale. Mais cette indécision est loin de dériver de la même source; Rousseau n'a été métaphysicien que par accident, et tout annonce qu'i n'a pas même eu conscience de ses contradictions sur la question morale. On peut dire au contraire que c'es

pour avoir profondément médité sur ce problème, et sur ceux qui le dominent, et en avoir compris toutes les difficultés, que Jacobi s'est refusé à préciser sa pensée. Il semble avoir mieux aimé la laisser vague, que la rendre fausse. Ce qu'il y a de décidé dans Jacobi, c'est de ne pas vouloir que l'idée du bien moral soit le résultat d'une investigation de l'intelligence; à ses yeux cette idée est immédiate et irréductible; mais cette idée immédiate est-elle due, comme l'ont pensé les Écossais, à une intuition de la raison, ou, comme le croient les philosophes de l'école sentimentale, à un instinct de la sensibilité, que cet instinct soit un penchant comme la sympathie, ou un sens comme l'a voulu Hutcheson, voilà le point sur lequel Jacobi a varié. Il semble au début, avoir incliné vers la seconde hypothèse; et dans les dernières années de la vie, vers la première. Mais ce qu'il y a de positif c'est qu'il ne s'est jamais complètement décidé; tant certains phénomènes le reportaient vers l'une de ces deux opinions, quand d'autres le sollicitaient à s'en éloigner. Jacobi est donc aussi difficile à classer comme moraliste, que Rousseau; et vous voyez pourquoi je n'ai choisi ni la doctrine de l'un, ni celle de l'autre, comme échantillon de système sentimental.

Un dernier mot, Messieurs, sur une théorie qui le mérite par sa singularité. Elle appartient à Mackintosh, et se trouve exposée dans son histoire de la philosophie morale, récemment traduite par un professeur de cette faculté.

Mackintosh est un partisan déclaré de la morale du

sentiment; il en admet, sans hésiter, toutes les maximes fondamentales; il croit à la réalité des déterminations désintéressées, et refuse à la raison la capacité de poser aucune fin à la conduite, et d'exercer aucune action sur la volonté; à ses yeux, en un mot, la conscience morale est un principe sensible. Mais ce qui le distingue, c'est que, selon lui, ce principe n'est point primitif; il se crée et se compose peu à peu; il est, comme il dit, de formation secondaire : vous allez comprendre, Messieurs, sa pensée.

Vous savez que l'amour de soi, ou ce penchant général qui a pour fin dernière la satisfaction des tendances de notre nature, n'est point primitif; il présuppose ces tendances et le plaisir qui résulte de leur satisfaction, puisqu'il a ce plaisir pour fin. L'amour de soi est donc un principe de fonction secondaire. Mackintosh, qui le reconnait, estime qu'il en est de même de la conscience. De même, dit-il, que dans le phénomène de l'amour de soi, le désir qui était primitivement attaché à certains objets extérieurs, est transporté au plaisir qui résulte de la possession de ces objets, en sorte que ce qui était fin, devient moyen; de même dans le phénomène de la conscience, le sentiment agréable ou pénible qui s'attache naturellement à certaines affections, aux affections bienveillantes d'une part et haineuses de l'autre, par exemple, se transporte, par l'association des idées, aux volitions et aux actions qu'elles déterminent; en sorte que ces volitions et ces actions finissent par devenir l'objet immédiat de notre amour et de notre répugnance.

Il se forme ainsi en nous, par l'association des idées, une agglomération de penchans et de répugnances secondaires, qui ont pour objet propre les déterminations mêmes de notre volonté, et dont l'ensemble forme cette espèce de tact intérieur, qu'on appelle conscience, et qui, sans aucune considération des résultats extérieurs d'une détermination, l'approuve ou la blâme en elle-même et comme par un infaillible instinct, et avec elle, la disposition qui nous y pousse, et l'acte qui doit en résulter. Ce tact est plus développé chez un homme, selon que l'association l'a enrichi d'un plus grand nombre de ces penchans et de ces répugnances générales, et c'est ainsi que Mackintosh explique la variété infinie de développement qui se remarque entre les consciences. Tous les caractères que le sens commun reconnaît à la faculté morale, lui paraissent s'expliquer facilement dans cette hypothèse; ils dérivent tous, selon lui, de cette circonstance, que la conscience est la seule passion, qui ait pour objet immédiat les volitions et les actions elles-mêmes. Il en résulte d'abord qu'on la satisfait sans faire usage d'aucun moyen, car, pour lui obéir, il suffit de vouloir : en second lieu, qu'elle est indépendante, car son objet est intérieur, et aucune cause extérieure ne peut empêcher sa satisfaction; en troisième lieu, qu'elle influe sur tout le caractère et la conduite, car elle se place entre toute autre passion et son moyen de satisfaction, qui est la volonté, tandis qu'aucune autre passion ne peut se placer entre elle et son objet; en quatrième lieu, que la violer est un désordre, car

étant placée comme nous venons de le dire, à elle appartient évidemment le contrôle de toutes les déterminations de la volonté; en cinquième lieu, qu'elle a l'autorité et le droit de commandement universel, toujours par la même raison, et aussi, parce qu'étant satisfaite par un simple acte de volition, rien ne ressemble plus à la relation de commandement et d'obéissance; en sixième lieu enfin, qu'elle est immuable, car elle ne peut subir ni l'altération du moyen substitué à la fin, puisqu'elle va à sa fin sans moyen, ni celle de la transformation de sa fin en moyen d'une fin ultérieure, puisqu'elle s'arrête à l'acticn. Tels sont, Messieurs, quelques-uns des signes auxquels Mackintosh croit reconnaître que sa conscience est la vraie conscience, et qu'elle possède tous les attributs que le sens commun prête à celle-ci. Quant à son action sur la volonté, elle se compose tout à la fois, et de la puissance propre aux dispositions primitives qu'elle fait triompher, et du plaisir naturellement attaché au développement en nous de ces dispositions, et de celui que produit en nous la satisfaction même de cette disposition secondaire. Car, à la satisfaction des passions de formation secondaire s'attache un plaisir, comme à celle des passions primitives. Telle est, Messieurs, en très-peu de mots, la doctrine de Mackintosh; et vous voyez que, pour faire de la conscience un sens dérivé, il ne le dérobe à aucune des objections auxquelles la laissent exposée ceux qui en font un sens primitif.

J'ai dû vous donner, Messieurs, une idée rapide

de ces différens systèmes, pour vous rendre familière cette grande nuance du système instinctif, qu'on appelle la doctrine du sentiment moral. J'apprécierai d'une manière générale et dans ses élémens constitutifs le système de l'instinct, dans la prochaine leçon ; après quoi, j'arriverai aux systèmes rationnels, dont l'exposition terminera cette revue de systèmes qui peut vous paraître longue, mais dont vous sentirez l'utilité quand nous en viendrons à poser pour notre propre compte, et le véritable principe des qualifications, et le véritable mobile des déterminations morales.



SYSTÈME SENTIMENTAL. — RÉSUMÉ.

Messieurs,

Jusqu'à présent j'ai considéré le système instinctif en lui-même, et ma méthode de réfutation s'est réduite à lui demander compte des notions dont tout système doit expliquer l'origine. Je n'ai dit à Smith qu'une chose : les notions morales existent dans l'esprit humain ; votre système essaie d'en rendre compte ; il n'y réussit pas ; donc il est faux ; donc les choses se passent dans l'âme humaine autrement qu'il ne l'enseigne.

Je prétends dans cette leçon résumer en peu de mots le fond de cette réfutation, prise dans le sein même du système instinctif. Mais à cette réfutation, j'en ajou-

terai une autre plus intelligente et plus utile; je mettrai le système instinctif en présence des véritables phénomènes moraux de la nature humaine, et par-là je montrerai et ce qu'il a de vrai et ce qu'il a de faux, sous toutes les formes qu'il peut revêtir. C'est ainsi que j'en finirai avec cette grande classe de systèmes moraux.

Le système instinctif, Messieurs, est le résultat de deux préoccupations différentes, l'une contre l'égoïsme, l'autre contre la raison. Tous les philosophes instinctifs laissent paraître cette double préoccupation; mais tandis que la première est également visible chez tous, il y en a quelques-uns chez lesquels la seconde est particulièrement développée. Hume et Hutcheson sont de ce nombre; les deux convictions qu'il existe des déterminations désintéressées dans l'âme humaine, et que la raison ne saurait être le principe de ces déterminations, éclatent dans leurs ouvrages avec la même évidence.

Les philosophes instinctifs, permettez-moi, Messieurs, de continuer à me servir de cette expression, disent contre l'égoïsme, que placer dans l'amour de soi le mobile de toutes les déterminations humaines, c'est professer que toutes ces déterminations sont intéressées, et que ramener à notre bien toute espèce de bien, c'est supposer que nous n'avons l'idée d'aucun autre. Or, disent les philosophes instinctifs, l'observation dément ces deux propositions; il y a dans l'âme humaine des déterminations désintéressées, car nous n'agissons pas toujours en vue de notre bien personnel

et puisque nous n'agissons pas toujours en vue de notre bien personnel, il y a pour nous quelqu'autre bien que le nôtre; l'égoïsme a donc tort et dans sa prétention d'expliquer à lui seul toutes les déterminations de l'âme humaine, et dans celle de ramener à l'idée d'un seul bien qui est le nôtre, toutes les idées de bien qui sont en nous.

Voilà, contre l'égoïsme, l'opinion de tous les auteurs qui ont professé sous une forme ou sous une autre le système instinctif. Quant à la raison ils lui font une double objection. La raison, selon Hume et Hutcheson, peut bien nous montrer les choses comme elles sont, mais elle ne saurait nous les faire apparaître comme bonnes ou mauvaises. La bonté, disent-ils, est un caractère essentiellement relatif; si une chose paraît bonne à un être, c'est parce qu'il y a entre cette chose et la nature de cet être un certain rapport; si elle lui paraît mauvaise, c'est parce qu'il y a entre cette chose et cette même nature un autre rapport; ce rapport, dans le premier cas, est un rapport de convenance; dans le second, c'est un rapport de disconvenance. Or, comment savoir si, entre notre nature et une chose, il y a le premier ou le second rapport, ou s'il n'y a ni l'un ni l'autre? notre nature seule peut le déclarer, et elle le déclare en éprouvant à la vue de cette chose ou du plaisir et un certain attrait, ou du déplaisir et une certaine répugnance, ou enfin en n'éprouvant aucun de ces sentimens. Si donc nous étions purement intelligens et raisonnables, tout pour nous demeurerait indifférent; pourquoi les choses revêtent-elles à nos yeux

les caractères de bonté et de méchanceté? uniquement parce que les unes agréent et que les autres déplaisent à notre nature, c'est-à-dire rencontrent en elle des penchans qu'elles blessent ou satisfont. Sans doute l'égoïsme se trompe en supposant que tous ces penchans sont personnels, et viennent se résumer dans l'amour de nous-mêmes; mais admettre pour échapper à l'égoïsme qu'il y ait un bien qui ne nous soit pas révélé par la sensibilité, c'est une plus grande erreur encore. Donc la raison est incapable de déterminer ce qui est bien ou ce qui est mal pour l'homme; donc les distinctions morales ne peuvent émaner d'elle et émanent inévitablement de l'instinct: première objection des philosophes instinctifs contre la raison.

La seconde est celle-ci : Ce qui ne nous paraît ni bon ni mauvais, nous est indifférent; nous ne pouvons pas le vouloir; nous ne pouvons vouloir que ce qui nous paraît bon, et ne pas vouloir que ce qui nous paraît mauvais. Or, à quelle faculté se révèlent le bien et le mal? A la sensibilité et non à la raison. Aucune conception de la raison ne pouvant avoir pour effet de nous présenter une chose comme bonne ou mauvaise, aucune ne peut agir sur notre volonté; les penchans seuls de la sensibilité le pouvant, tout motif d'action en émane; il n'y a donc que les penchans de la sensibilité qui puissent agir sur notre volonté, les idées de la raison en sont incapables. Que peut la raison? Le bien révélé par l'instinct et désiré par le penchant, la raison peut déterminer les moyens, nous éclairer sur les suites, et quelque-

fois en considérant les choses sous une face plutôt que sous une autre, exciter ou ralentir le désir, mais voilà tout; sans la sensibilité, l'homme demeurerait parfaitement indifférent à toutes choses, et il n'existerait pour lui aucun motif d'agir. Donc la raison ne peut pas plus être le mobile des déterminations que le principe des distinctions morales : seconde objection des philosophes instinctifs contre la raison.

Vous voyez, Messieurs, que de ces deux préoccupations, l'une contre l'égoïsme, l'autre contre la raison, il résultait que c'était dans les penchans de notre nature que les philosophes instinctifs devaient chercher tout à la fois et la source des idées du bien et du mal moral, et le mobile des déterminations vertueuses; ils devaient donc repousser tout ensemble et le système égoïste qui résout la notion du bien moral dans celle de notre bien et ramène à l'amour de soi toute détermination, et le système rationnel qui place également dans la raison et la source des notions et le mobile des déterminations morales.

Maintenant, Messieurs, voici ce qui arrive quand on cherche dans les penchans de notre nature l'idée du bien moral et le mobile qui nous détermine à poursuivre ce bien. À chaque penchant ou à chaque tendance de notre nature correspond un objet qui plaît à ce penchant et vers lequel il nous pousse. À ce titre, cet objet est bon, car ce qui nous agrée est bon. Or, si cela est vrai de tous les penchans de notre nature, et il est impossible de le contester, il en résulte qu'il y a pour nous autant de biens différens qu'il y a en

nous de penchans distincts. Aux penchans personnels correspondent certains biens, aux penchans bienveillans, certains autres biens; et comme il y a une foule de penchans personnels distincts, et une foule de penchans bienveillans distincts, cela fait une foule de biens qui le sont tous au même titre; tous agréent en effet à quelque penchant de notre nature, et nous sommes poussés vers tous par quelque instinct de notre constitution. Il y a donc une parfaite égalité de nature entre tous ces biens, et une parfaite égalité d'autorité entre tous ces penchans.

Maintenant, Messieurs, figurez-vous un philosophe instinctif, figurez-vous Smith, Hume, Hutcheson, venant chercher parmi tous ces biens divers qui le sont tous au même titre, et parmi tous ces penchans qui ont tous la même autorité, venant chercher, dis-je, parmi tous ces biens, le bien moral, c'est-à-dire le bien suprême, le bien qui l'est plus que tous les autres puisque tous les autres doivent lui être sacrifiés, et parmi tous ces penchans, le motif moral, le motif souverain, celui devant lequel tous les autres doivent plier, celui qui impose des devoirs, celui qui oblige, et imaginez leur embarras. Il fallait absolument, parmi tous ces biens divers, en trouver un qui eût quelque droit à être placé par-dessus tous les autres et à être appelé le véritable bien; il fallait absolument, parmi tous ces penchans, en découvrir un qui eût quelque titre à être obéi de préférence à tous les autres, et qu'on pût appeler obligatoire. Ici le système instinctif rencontrait son véritable écueil; aussi est-

ce en présence de cet écueil qu'il s'est partagé et en cherchant à l'éviter qu'il a revêtu une double forme. En effet, dans cette situation difficile, les philosophes instinctifs ont pris l'un un parti, l'autre un autre; le type de ceux qui ont pris le premier parti, c'est Smith; le type de ceux qui ont pris le second, c'est Hume; on n'en a pas pris, on ne pouvait en prendre un troisième.

Comment Smith s'est-il tiré de la difficulté? le voici : Entre tous ces biens égaux il en a tout simplement choisi un, et il a déclaré que ce bien était le bien moral ou le vrai bien; puis, parmi tous ces penchans égaux, adoptant celui qui, dans la nature humaine, correspond à ce bien, il l'a proclamé le motif moral, le motif qui doit avoir la prépondérance en nous. Telle a été la solution de Smith.

Mais à quel signe Smith a-t-il reconnu dans ce bien particulier le véritable bien, et dans le mobile qui nous pousse vers ce bien, le motif moral? Quand on a bien approfondi la doctrine de Smith, on trouve qu'en dernière analyse sa seule réponse à cette question est celle-ci; c'est que ce bien, et, par conséquent, le penchant qui nous y pousse, coïncident avec ce que le sens commun appelle le bien d'une part, et le devoir de l'autre. Ecartez toutes les raisons spécieuses par lesquelles Smith cherche à justifier le privilége qu'il accorde à ce bien particulier, vous trouverez qu'en définitive la préférence qu'il lui donne n'a d'autre appui que cette coïncidence, et qu'elle est le signe auquel il se fie, pour reconnaître

dans la fin de l'instinct sympathique le véritable bien moral.

Vous vous souvenez, Messieurs, que j'ai nié cette coïncidence, et que Smith lui-même a reconnu qu'elle n'était point complète; mais admettons-la; qu'est-ce que le sens commun? c'est l'intelligence humaine, chez vous, chez moi, chez tous les hommes; si donc le sens commun affirme que le bien particulier vers lequel nous pousse l'instinct sympathique est le véritable bien, il faut que l'intelligence humaine aperçoive dans ce bien particulier quelque chose qui le rende supérieur à tous les autres, ou dans l'instinct sympathique qui nous y pousse, quelque titre à être obéi de préférence à tout autre mobile. Mais si l'intelligence humaine a ce pouvoir dans le commun des hommes, à plus forte raison l'avait-elle dans un philosophe aussi distingué que Smith; au lieu donc de nous renvoyer au sens commun, il eût été plus simple de nous dire, ou le titre du bien sympathique à être préféré, ou celui de l'instinct sympathique à être obéi. Si Smith ne l'a pas fait, Messieurs, c'est qu'il n'a pu le faire. Ainsi sa raison pour considérer le bien sympathique comme le véritable bien, est un pur parallogisme; elle ne fait que déplacer la question et en renvoyer la solution au sens commun, lequel ne saurait faire la preuve que Smith ne fait pas, car cette preuve est impossible.

Le parti pris par Hume et par Hutcheson est tout différent. La raison pour laquelle ils reconnaissent dans les biens particuliers vers lesquels nous poussent

certains penchans le véritable bien, est celle-ci ; c'est qu'un instinct spécial qu'ils créent dans l'esprit humain, est agréablement affecté par ces biens particuliers et par les penchans qui nous y poussent, tandis qu'il est désagréablement affecté par les autres biens et les autres penchans de notre nature. Ainsi, il y a dans notre nature beaucoup de penchans divers et de biens correspondans ; tous ces penchans et tous ces biens seraient parfaitement égaux, s'il n'existait en nous un penchant qui a pour objet propre tous ces penchans et tous ces biens, et auquel les uns paraissent bons parce qu'ils lui agréent, et les autres mauvais parce qu'ils lui déplaisent; et comme ce penchant est précisément le sens moral, il s'ensuit que ce qui lui agrée est le bien moral, et ce qui lui déplaît le mal moral. Telle est la solution de Hume et de Hutcheson.

Comme ce penchant nouveau est tout-à-fait de la création des philosophes qui l'admettent, rien n'était plus facile que de faire coïncider ses décisions avec celles du véritable principe des distinctions morales, et si Hutcheson ne l'a pas fait, Hume, plus habile, n'y a pas manqué. Ce système peut donc échapper à l'objection de la non-coïncidence, la première que nous ayons faite à celui de Smith; mais il n'échappe pas à la seconde. En effet, ce sens moral introduit par Hume et Hutcheson, est encore un penchant, et si c'est un penchant, le bien vers lequel il nous pousse est un bien particulier de notre nature, et ce bien n'a point de supériorité sur les autres; d'un autre côté, le sens moral n'étant qu'un penchant, est égal à tous les au-

tres; il n'a donc pas plus d'autorité; il ne saurait donc en communiquer aux penchans qui lui agréent, ni en ôter aux penchans qui ne lui agréent pas. La seule chose qu'on puisse dire, c'est que les penchans qui agréent au sens moral peuvent trouver en lui un appui que les autres n'y trouvent pas. En d'autres termes, nous serons, si l'on veut, poussés vers certains biens, non-seulement par les penchans dont ces biens sont les objets propres, mais encore par le penchant moral à qui ces penchans agréent. Mais qu'importe? pour être double cette impulsion n'en a pas plus d'autorité, car l'autorité n'est pas dans la force. La supériorité de force ne résulte pas même de l'hypothèse; car souvent deux penchans nous poussent vers une chose, et un seul vers une autre, et le penchant unique l'emporte sur les deux autres réunis. En sorte que l'hypothèse du sens moral n'est pas plus heureuse que l'autre, et n'explique pas davantage à quel titre un certain bien doit être poursuivi, et un certain penchant de notre nature obéi, de préférence à tous les autres, ce qui est la difficulté fondamentale du système instinctif.

Telles sont, Messieurs, les deux formes qu'a prises le système instinctif, et vous voyez que sous l'une et l'autre il est impuissant à rendre compte des faits moraux de la nature humaine. D'une part, il n'y a aucun penchant réel de la nature humaine dont les impulsions coïncident exactement avec les décisions de la faculté morale, et le système instinctif ne peut arriver à cette coïncidence que par la création arbi-

traire et contraire aux faits d'un penchant ou d'un sens moral. D'autre part, même après la création de ce penchant spécial, le système instinctif échoue à expliquer la véritable nature des notions morales; car, il lui est impossible de rendre compte de l'autorité que possède le motif moral et de la légitimité exclusivement attachée au bien moral; ce qui l'oblige à nier ou à défigurer les notions de loi, d'obligation, de devoir, de droit et toutes celles qui en dépendent.

Voilà, Messieurs, en très-peu de mots, et le résumé des principes fondamentaux du système instinctif, et la réfutation de ce système en ne le considérant qu'en lui-même, et en se bornant à lui demander compte des notions dont tout système moral doit expliquer l'origine et la formation.

Maintenant, pour arriver à une appréciation plus exacte de la doctrine instinctive, il faut quitter ce point de vue purement négatif, et plaçant le système en présence de la réalité qu'il a la prétention d'exprimer, montrer par où il la représente et par où il la défigure. C'est le seul moyen, comme je vous l'ai déjà dit plusieurs fois, de découvrir les prétextes de ce système dans la nature humaine, et de séparer d'une manière sûre les élémens vrais et les élémens faux qu'il contient. Il est inutile, pour procéder à cette confrontation, de vous remettre sous les yeux le tableau des faits moraux de la nature humaine; je l'ai déjà, à plusieurs reprises, déroulé devant vous, et recommencer serait inutile et fastidieux; vous avez présentes à l'esprit et la réalité d'une part, et l'image qu'en donne le système instinctif

de l'autre ; vous saisirez donc sans peine la portée des observations que je vais vous soumettre.

Sur trois modes de détermination que l'observation constate en nous, vous savez, Messieurs, que le système égoïste en supprime deux. Il méconnaît également et ce premier fait, que la raison s'élève à la conception d'un bien absolu supérieur au nôtre, et ce second fait, que les penchans de notre nature aspirent à leurs objets respectifs comme à leurs fins dernières, et sans aucune vue de la satisfaction et du plaisir que ces objets produiront en nous. L'erreur psychologique du système instinctif est moins étendue ; car, sans nier la détermination égoïste, il rétablit la détermination instinctive, et ne méconnait que la détermination rationnelle. Précisément parce que le système égoïste n'a vu que la détermination égoïste, il l'a parfaitement décrite, et a mis dans une éclatante lumière toute l'importance en nous de ce mode de détermination. Les philosophes de l'école sentimentale ont rendu à la philosophie le même service relativement à la détermination instinctive ; non-seulement ils l'ont admirablement distinguée de la détermination égoïste, mais ils ont fait ressortir dans toute son étendue le rôle considérable des penchans primitifs et secondaires dans le développement de la nature humaine, et fort avancé la branche importante de la psychologie qui a pour objet cette partie obscure et délicate de notre constitution. Là est la gloire des philosophes qui ont professé le système instinctif, et c'est en grande partie à la méprise fondamentale dans laquelle ils sont tombés,

qu'ils doivent de l'avoir recueillie. S'ils avaient reconnu la détermination rationnelle comme ils ont reconnu la détermination instinctive, ils ne se seraient point vus dans la nécessité de tirer de l'instinct l'explication de phénomènes qui n'en viennent pas, et ils l'auraient moins profondément étudié.

Le système égoïste, supprimant deux modes de nos déterminations, a dû rendre compte par le seul qu'il laissât subsister, de tous les faits et de toutes les notions morales de notre nature, entreprise monstrueuse, et dont l'issue ne pouvait revêtir aucune apparence de succès. Celle à laquelle les philosophes instinctifs se sont trouvés condamnés par la suppression de la détermination rationnelle, répugnant beaucoup moins au sens moral de l'humanité, devait conduire à des résultats beaucoup plus susceptibles de l'abuser. Qu'on dise aux hommes qu'ils sont incapables de désintéressement, la proposition les choque, parce qu'elle est directement contraire au témoignage de la conscience. Mais qu'une doctrine admette le désintéressement et se borne à soutenir qu'il a son principe dans le sentiment et non dans la raison, l'humanité ne trouve rien dans cette prétention qui la blesse; car si le désintéressement est pour toutes les consciences un fait très-évident, la source d'où il émane est cachée et ne se révèle qu'à l'investigation du philosophe. Or, cette prétention est précisément celle du système instinctif. Admettant le désintéressement comme fait, il coïncide avec le sens commun de l'humanité; méconnaissant la détermination rationnelle, il lui reste à expli-

quer par-devant les philosophes le désintéressement par l'instinct, puis, le système rationnel introduisant une explication opposée, à réfuter cette explication. Telle a été la double tâche imposée aux philosophes instinctifs par la suppression de la détermination rationnelle. Je rappelle qu'elle n'a rien qui choque le sens commun; j'ajoute que, quoique aussi impossible à mener à fin que celle de l'égoïsme, elle pouvait ne pas le paraître. Beaucoup de faits sont de nature à attirer l'esprit vers cette solution du problème moral, et beaucoup d'autres semblent la confirmer, quand ils ne sont pas soigneusement analysés. En un mot, la doctrine sentimentale repose sur des vues erronnées, mais qui contiennent assez de vérité pour séduire de bons esprits. C'est ce mélange de vérité et d'erreur dans les idées fondamentales du système instinctif qu'il s'agit de démêler. Je le ferai en très-peu de mots et en me bornant aux points capitaux.

En premier lieu, Messieurs, tous les philosophes instinctifs admettent le fait des déterminations désintéressées, et tous en rendent compte par le désintéressement des penchans de notre nature; en d'autres termes, le type de la détermination désintéressée est à leurs yeux la détermination instinctive. Le prétexte et le vice de cette doctrine sont également faciles à apercevoir. Si, par désintéressement, on entend simplement l'absence du motif égoïste, à coup sûr il y a désintéressement dans la détermination instinctive; car en cédant à un penchant, nous n'avons en vue que l'objet particulier vers lequel il nous pousse, et nullement

comme dans la détermination égoïste, la plus grande satisfaction de notre nature. Il y a donc absence d'égoïsme dans notre intention, et, à ce titre, on a le droit de dire qu'elle est désintéressée. Mais est-ce là, Messieurs, le véritable désintéressement? Tant s'en faut; car, celui-là est purement négatif, et il y en a un autre qui est positif et dont le type ne se trouve que dans la détermination morale. Dans la détermination instinctive le désintéressement n'est que l'absence du motif intéressé; dans la détermination morale, le désintéressement est le sacrifice de ce motif. Au fond, dans la détermination instinctive le mobile est personnel, seulement l'agent l'ignore, tandis que, dans la détermination égoïste, il ne l'ignore pas; dans la détermination morale, au contraire, le mobile est impersonnel et l'agent le sait. Ici se révèle le véritable désintéressement. Pour être pure d'égoïsme, la détermination instinctive n'en contient pas le contraire; le contraire de l'égoïsme ne se rencontre que dans la détermination morale; là seulement, il y a sacrifice du moi à ce qui n'est pas lui; là seulement s'accomplit ce phénomène remarquable d'un être qui s'intéresse à un bien qui n'est pas le sien, et qui le poursuit alors même qu'il exige le sacrifice du sien. Il n'y a pas dévoûment possible dans la détermination instinctive; il y a toujours dévoûment dans la détermination morale, alors même que le bien absolu coïncide avec le bien personnel; car c'est en vue du premier et non du second que la détermination est prise. Ainsi le système instinctif a raison de

considérer la détermination instinctive comme désintéressée; mais il a tort de prendre ce désintéressement pour le véritable. La notion du véritable désintéressement reste inexpliquée dans ce système, et vous voyez la part du vrai et celle du faux dans ce premier dogme fondamental de la doctrine instinctive.

Le même mélange de vérité et d'erreur se rencontre dans cet autre dogme fondamental, que la raison est incapable de découvrir aucun bien, et que cette découverte est le privilége exclusif de l'instinct. Sans aucun doute, ce n'est pas la raison mais l'instinct qui me révèle ce que désire ma nature et ce qui lui agrée, et tant que le mot *bien* n'a pas d'autre sens, l'opinion des philosophes instinctifs est exacte. Elle l'est donc dans le cercle de l'égoïsme, comme dans celui de l'instinct, quoique la raison intervienne dans l'égoïsme; car l'intervention de la raison dans l'égoïsme est purement empirique. Que fait la raison dans l'égoïsme? Elle s'applique aux différens objets déclarés bons par l'instinct, et dégageant la circonstance commune par laquelle ils sont bons, qui est que notre nature les désire et qu'ils lui plaisent, elle concentre dans cette circonstance l'idée de bien, dispersée par l'instinct sur tous les objets qui la possèdent. La raison dans l'égoïsme ne crée donc pas, elle ne fait que dégager; l'instinct ne lui fournit pas seulement tous les élémens du bien, il lui en fournit encore l'idée; en d'autres termes, le bien pour l'égoïsme c'est ce que ma nature désire, et c'est l'instinct qui lui apprend, et que ma nature désire certaines choses, et quelles sont

les choses qu'elle désire. Jusques-là donc le système instinctif est vrai, et il le serait complétement si c'était là tout. Mais l'idée de ce qui plaît à ma nature et de ce qu'elle désire ainsi formée, la raison ne s'arrête pas; elle passe outre, et conçoit que tout a une fin, que l'homme en a une, et que la fin du tout étant le bien absolu, la fin de l'homme qui en est un élément est à ce titre bonne en elle-même. Ici la raison cesse d'être empirique c'est-à-dire de résumer ce que l'instinct lui a donné, elle crée; car ni la conception universelle que tout a une fin, ni l'équation absolue de l'idée de fin et de celle de bien, ni l'application à l'homme de ces deux conceptions, ne sont données par l'instinct. De telles conceptions étant universelles et absolues dépassent tout ce que l'instinct peut nous révéler, et ne peuvent émaner que de la faculté qui conçoit l'universel, c'est-à-dire de la raison intuitive. Or, Messieurs, ces conceptions sont des faits incontestables de notre nature, et elles engendrent une idée du bien, absolue comme elles, d'où émane à son tour une idée de notre bien, parfaitement différente de celle qui sort et qui seule peut sortir de l'instinct. Voilà, Messieurs, ce que les philosophes instinctifs n'ont pas vu. Ce qu'ils n'ont pas vu davantage, c'est que si la raison consent à la définition du bien donnée par l'instinct, c'est à ce seul titre qu'elle coïncide avec sa vraie définition conçue *à priori*. En effet, l'idée que l'homme a une fin et que cette fin est son véritable bien, une fois conçue, il devient évident à notre raison que ce que désire la nature de l'homme est précisément cette fin;

et c'est pourquoi notre raison accepte l'équation de notre bien et de ce que désire notre nature; elle n'est vraie que par là; et c'est quand elle l'a acceptée, et parce qu'elle l'a acceptée, que notre raison se sert de l'instinct pour déterminer quelle est notre fin; car si c'est la raison seule qui peut nous révéler que nous avons une fin et que cette fin est notre bien, ce sont les instincts seuls qui nous révèlent les élémens de cette fin, c'est-à-dire les différens buts spéciaux dont elle se compose. Voilà, Messieurs, ce qui a trompé surtout les philosophes instinctifs. Ils ont bien vu que si notre nature ne parlait pas, que si elle ne se révélait pas par les penchans, la raison ne pourrait deviner quelle est sa fin, ni par conséquent son bien. Mais ils n'ont pas vu que la raison ne pouvait lire cette révélation dans nos penchans qu'à la condition de savoir que nous avons une fin, que cette fin est notre bien, et que nos penchans doivent la révéler, trois idées que le spectacle de nos penchans ne peut lui donner, parce qu'il ne les contient pas, et qu'il faut par conséquent qu'elle tire de son propre sein. Ainsi, loin qu'il soit vrai de dire que la raison est incapable de découvrir aucun bien, il est vrai de dire, au contraire, que d'elle seule émane l'idée du bien. La raison pose l'idée du bien en soi, et en déduit l'idée du nôtre et de tout être possible, plus la méthode à suivre pour déterminer en quoi consiste le bien d'un être donné : voilà ce qu'elle fait *à priori* et sans l'instinct. Après quoi elle devient empirique, et appliquant à l'homme cette méthode qu'elle a conçue, elle

interroge les penchans de notre nature qui lui révèlent en quoi consiste notre bien ou quels sont les élémens spéciaux de notre fin : voilà ce qu'elle fait *à posteriori* et avec le secours de l'instinct. Supprimez ces conceptions de la raison intuitive, et bornez-vous à appliquer empiriquement la raison à l'instinct, vous apprendrez ce que désire notre nature, mais rien de plus ; car c'est là tout ce que dit l'instinct. Quant à savoir si ce que désire notre nature est notre véritable bien ou même est un bien, non-seulement vous ne l'apprendrez pas, mais vous n'imaginerez pas même de poser la question ; car cette question présuppose l'idée du bien que vous n'aurez pas. L'idée du bien est déjà un parallogisme dans la philosophie de l'instinct et dans celle de l'égoïsme ; car elle n'est point contenue dans les élémens de la nature humaine qu'elles reconnaissent.

Il vous est aisé maintenant d'appercevoir ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans cette opinion des philosophes instinctifs que tout bien est relatif. D'abord cela est faux du bien absolu, car ce qui est relatif à la nature de Dieu, c'est-à-dire de l'être nécessaire, n'est point relatif. Cela est faux en second lieu, du bien moral ; car quelle que soit la nature d'un être intelligent et libre, il est absolument bien qu'il aille à sa fin. La proposition ne peut donc s'appliquer qu'aux biens particuliers des différens êtres, et encore dans cette application elle n'est exacte qu'à moitié ; car dans la notion du bien particulier d'un être, tout n'est point relatif. Ce qui n'est point relatif, mais absolu dans cette notion, c'est l'idée même du bien ; car

n'y eût-il aucun être ou la nature de tous les êtres fût-elle changée, il resterait vrai que la fin d'un être est son bien. Ce qui n'est point absolu, mais relatif dans cette notion, c'est la nature même de cette fin ou de ce bien ; car changez la nature d'un être, vous changez par cela même sa destination ou son bien ; faites que la nature de l'abeille devienne celle de l'homme, le bien de l'abeille change et devient celui de l'homme, et réciproquement. Tout bien particulier est donc relatif ; mais il y a dans tout bien particulier un élément qui ne l'est pas, celui-là même qui lui communique le caractère de bien, savoir ce fait d'être la fin d'un être, et, par conséquent, une fraction du bien en soi ou de l'ordre universel. Si je n'évitais avec le plus grand soin toute expression scholastique, je dirais, Messieurs, que tout bien particulier est relatif par sa matière et absolu par sa forme ; mais je ne vois pas ce qu'une telle expression prêterait de clarté à une idée parfaitement simple en elle-même. L'assertion de Hume, que tout bien est relatif, est donc à moitié vraie et à moitié fausse, et c'est là le caractère nécessaire et commun de toutes les maximes fondamentales d'une philosophie qui, dans l'explication des phénomènes de notre nature, ne tient point compte de tous les élémens qui la composent.

On retrouve ce caractère dans la troisième maxime fondamentale de la philosophe instinctive, que la raison ne peut agir sur notre volonté et que le désir seul a le pouvoir, et, par conséquent, le

privilége de la déterminer. Il est certain que, tant que la raison n'a pas conçu le bien absolu, rien n'étant bien pour nous qu'à ce titre que nous le désirons, rien ne peut déterminer notre volonté que le désir. En d'autres termes, avant la découverte du bien absolu, nous ne pouvons agir qu'en vue de l'un des biens particuliers auxquels nous poussent nos penchans ou qu'en vue de notre plus grand bien c'est-à-dire de la plus grande satisfaction de tous nos penchans. Or, dans le premier cas assurément, c'est toujours à un de nos penchans primitifs que nous obéissons; et dans le second, c'est à ce penchant de formation secondaire qu'on appelle l'amour de soi. Avant la découverte du bien absolu, le système instinctif a donc raison, rien n'agit sur notre volonté que nos penchans; et comme il nie que jamais cette découverte se fasse, il est conséquent d'affirmer que jamais la raison n'agit sur notre volonté. Mais si l'on rétablit le fait nié de la conception du bien absolu, le fait également nié de l'action de la raison sur la volonté se retrouve; en effet, le jour où le bien absolu est compris, ce jour-là apparaît un nouveau motif d'agir, qui est l'obligation; car ce bien nous apparaît comme légitime en soi et devant être fait; dès lors se déploie sur notre volonté une troisième action, également distincte et de l'action des penchans primitifs et de celle du penchant de formation secondaire qu'on appelle l'amour de soi. On peut bien, comme l'ont fait les philosophes instinctifs, nier ce troisième mode d'action; mais alors il faut effacer de la langue ces

mots, *devoir*, *droit*, *obligation*; ou dire qu'ils ne représentent que les impulsions de l'intérêt personnel ou de l'instinct. Or, nous avons mis le système de l'intérêt personnel et le système instinctif aux prises avec ces notions, et nous avons vu de quelle manière il s'en sont tirés. Ils s'en sont si peu tirés que j'ai prouvé l'impuissance de l'un et de l'autre à rendre compte de ces notions, et démontré que toutes leurs tentatives n'aboutissaient qu'à des interprétations incompatibles avec celles que leur donne le sens commun. Ainsi pour nier qu'une idée nous détermine, il faut nier que l'obligation nous détermine; pour nier que l'obligation nous détermine, il faut nier le fait d'obligation; pour nier le fait d'obligation, il faut nier le sens des mots, *droit*, *devoir*, *loi*; c'est-à-dire qu'il faut nier la langue, et l'intelligence humaine que la langue représente. Voilà ce qu'exige la maxime que la raison n'agit pas sur la volonté. Il est donc vrai que, dans le cercle des faits admis par les deux systèmes, rien de ce qui agit sur la volonté ne vient de la raison; mais le cercle de ces faits n'est pas celui des faits de la nature humaine; on trouve dans la nature humaine et l'idée du bien absolu et l'obligation qui y est attachée; et ce mode de détermination retrouvé, il reste vrai que la raison agit sur la volonté par l'autorité des lois universelles qu'elle promulgue. Voilà, Messieurs, ce qu'il y a de vrai et de faux dans ce troisième dogme fondamental, et vous pouvez remarquer que le vrai sort toujours des faits réels qu'il admet, et le faux de

l'absence des faits également réels qu'il ne reconnaît pas.

Il me serait facile, Messieurs, de vous signaler d'autres méprises dans le tissu de la doctrine instinctive; mais ce détail serait inutile; car toutes se rattachent de près ou de loin aux trois que je viens de vous signaler, et qui en sont comme la source et le principe.

Si vous voulez maintenant considérer ces trois erreurs fondamentales et chercher comment les philosophes instinctifs y sont tombés, il vous sera aisé de voir qu'elles n'en font qu'une, et que toute la fausseté de leur doctrine provient de cette seule circonstance, qu'ils ont méconnu le rôle de la raison dans les phénomènes moraux de la nature humaine.

Mais cette erreur elle-même dérive d'une autre plus profonde, et qu'il ne sera pas inutile de vous signaler, ne fût-ce que pour vous montrer encore une fois jusqu'à quel point la vraie solution du problème moral comme de tout problème philosophique, dépend d'une psychologie exacte.

Cette erreur fondamentale, Messieurs, n'est autre que celle-là même qui sert de point de départ à la philosophie de Locke, renouvelée en France par Condillac, à savoir que l'expérience est l'unique source de toutes nos idées premières, et que le rôle de la raison dans l'intelligence humaine se borne à déduire et à induire, c'est-à-dire à raisonner.

Le raisonnement, Messieurs, tout le monde le sait, est essentiellement infécond; aller du même au même

ou du tout à la partie, voilà son rôle, et il ne peut rien mettre dans la conséquence qu'il n'ait trouvé implicitement contenu dans le principe. Si donc la raison n'est que le raisonnement, il est absurde de lui demander compte des notions originales qui sont dans l'esprit, elle n'en peut être le principe; et comme la notion du bien est incontestablement du nombre, il est absurde de chercher dans la raison l'origine de cette notion. Il faut recourir à la faculté de notre nature d'où émanent les idées premières, c'est-à-dire dans l'hypothèse de Locke et de tous les philosophes empiriques, à l'observation.

Mais, Messieurs, que peut atteindre, que peut saisir l'observation? uniquement les faits qui se passent en nous et dont nous avons conscience, et ceux que nos sens perçoivent au dehors. Or, enfermez-vous dans ce cercle et cherchez-y l'explication de l'idée du bien, il est évident que vous ne lui en trouverez d'autre que celle que les philosophes instinctifs lui ont assignée. Votre conscience vous dira que vous avez des désirs, que vous souffrez quand ils ne sont pas satisfaits, que vous éprouvez du plaisir quand ils le sont; vos sens vous montreront au dehors les objets de ces désirs et les différens moyens à prendre pour vous les approprier. Voilà tout ce que l'observation pourra fournir de données à la solution du problème, et de ces données sortira nécessairement cette idée, que le bien n'est autre chose que ce que désire notre nature, et qu'il est impossible de trouver au mot un autre sens raisonnable.

Et, en effet, Messieurs, comme je vous le montrais tout à l'heure, la véritable idée du bien est une conception *à priori*, ou, pour mieux dire, le résultat de plusieurs conceptions *à priori* de la raison intuitive, et nullement une donnée de la faculté empirique. Pour qui méconnait cette source supérieure d'idées, la véritable idée du bien est une énigme. Il reste à demander à la faculté empirique un sens à mettre sous ce mot, et le seul qu'elle puisse fournir, je le répète, est celui-là même que la philosophie instinctive et égoïste lui a donné.

Voilà, Messieurs, la véritable source de toutes les méprises de la philosophie instinctive, ou, pour mieux dire, la véritable source de la philosophie instinctive elle-même. C'est ce qui vous explique dans les philosophes qui l'ont professée cette impossibilité où on les les voit de comprendre que la raison puisse rien découvrir ni rien créer en morale, et cette assertion si souvent répétée par eux, que la raison est une faculté essentiellement secondaire, à laquelle l'initiative d'aucune idée ne peut appartenir, et dont le rôle se borne, le bien posé, à chercher les meilleurs moyens de l'atteindre. C'est que, dans la raison, ils ne voyaient avec tous les empiristes que le raisonnement, et considéraient l'expérience comme la source exclusive de nos idées premières. Aussi prenez tous les philosophes instinctifs l'un après l'autre, ceux-là, du moins, qui ont émis des opinions métaphysiques, et vous les verrez tous imbus de cette doctrine. Forcé de se rendre compte de quelques-unes des notions qui

dérivent de la raison intuitive, Hutcheson crée des sens spéciaux pour en expliquer l'existence en nous; Hume ne pouvant s'en rendre compte par l'expérience, les dénature ou les rejette; Jacobi, enfin, ne consent dans ses derniers jours à dépouiller la sensibilité du privilége de nous révéler le bien, que quand il a compris, grâce aux analyses profondes de la philosophie de Kant, le phénomène de la raison intuitive et l'aptitude de cette faculté à nous donner des idées originales. Ainsi, en rapportant à cette source élevée l'erreur de la philosophie instinctive, je ne me fonde pas seulement sur l'intime connexion qui existe entre la solution sentimentale du problème moral et la solution empirique du problème de l'origine de nos connaissances; mon assertion repose encore sur les opinions mêmes des philosophes instinctifs, empiriques en métaphysique comme en morale, et de leur aveu même, empiriques en morale, parce qu'elles l'étaient en métaphysique.

Ce que je viens de dire ne s'applique pas seulement à la morale instinctive, mais également et avec une exactitude historique et théorique encore plus grande, à la morale égoïste. En effet, Messieurs, la morale égoïste est celle-là même qui dérive rigoureusement de la philosophie empirique. Ce qui la distingue de la morale instinctive, c'est qu'elle accepte complètement et franchement toutes les conséquences de cette philosophie. L'empirisme, supprimant les conceptions *à priori* de la raison, supprime la véritable notion du bien; cette notion supprimée, reste

que le bien soit la satisfaction des désirs de notre nature. L'égoïsme adopte sans la moindre hésitation cette conséquence, et définit la morale, la recherche de notre plus grand bonheur ou de la plus grande satisfaction de nos désirs. La morale instinctive n'est pas si hardie ou si ignorante des faits qui, dans notre nature, répugnent à cette conclusion. Elle remarque qu'une telle morale supprime le désintéressement et ramène toute détermination humaine à un calcul de bonheur personnel; elle s'effraie de cette conséquence; elle ne peut se refuser à la distinction évidente des déterminations morales et des déterminations égoïstes. Il y a un bien dont nous tenons compte dans notre conduite et qui n'est pas le nôtre, voilà le fait évident, le fait certain, pardessus lequel passent les philosophes égoïstes, et que ne consentent point à méconnaître les philosophes instinctifs. Expliquer ce fait, et cependant ne point renoncer au point de départ de la morale empirique, que rien ne peut être bien à nos yeux que ce que désire notre nature, voilà le problème impossible en face duquel se placent les philosophes instinctifs. Comment ils pensent le résoudre, vous l'avez vu, Messieurs; comment ils échouent dans cette tentative, malgré la subtilité de leurs théories, je vous l'ai montré. Tous viennent se briser sur cet écueil inévitable contenu dans les termes mêmes du problème : Le seul caractère du bien étant d'être désiré par moi, trouver un bien qui ne soit pas relatif à moi, qui ne soit pas le mien, qui ne soit pas personnel. Ainsi la morale égoïste se résigne aux consé-

quences de la philosophie empirique, la morale instinctive ne s'y résigne pas et cherche à y échapper; voilà toute la différence, mais l'une et l'autre sont filles de cette philosophie.

Je viens de vous montrer, Messieurs, la source principale d'où découle la morale instinctive. Mais indépendamment de cette cause première, plusieurs autres ont concouru à jeter d'excellens esprits dans cette solution du problème et à leur en déguiser la fausseté. Je vais, en finissant, vous en indiquer quelques-unes.

La première et la principale est, sans contredit, cette coïncidence que je vous ai déjà tant de fois signalée et expliquée, des buts de l'instinct de l'égoïsme et de la vertu. Je ne saurais me lasser de le répéter, la raison ne pousse pas l'homme dans un sens, l'égoïsme dans un autre, et l'instinct dans un troisième; tout, au contraire, ce que désire l'instinct, l'égoïsme bien entendu le conseille, et ce que l'égoïsme bien entendu conseille, la raison morale le prescrit. Cet accord fondamental dans les trois directions a toujours été une puissante cause d'illusion en morale, et à toutes les époques il a eu pour effet de déguiser aux philosophes égoïstes et instinctifs, le vice de leurs solutions du problème. De quoi s'agit-il en morale, ont dit de tous tems les philosophes égoïstes? De trouver la véritable loi de la conduite humaine. Or, à quel signe reconnaîtrons-nous cette loi? A ce signe qu'elle expliquera toutes les déterminations dont cette conduite se compose. C'est ce que fait l'intérêt bien entendu. Donc

l'intérêt bien entendu est la règle, la loi cherchée de la morale. Parmi les buts de la conduite humaine, disent les philosophes instinctifs, citez-nous-en un, vers lequel nous ne soyons point poussés par un penchant, ou citez-nous un penchant dont l'objet ne soit pas un des buts de la conduite humaine, et nous conviendrons que l'instinct n'explique pas tout et qu'il faut recourir à un autre principe. Vous nous parlez du bien d'autrui, mais la sympathie nous y pousse; de l'ordre, mais la sensibilité l'adore; du dévoûment, de la vertu, mais tout cœur généreux palpite à ces nobles noms. Voilà, Messieurs, les raisonnemens dont sont remplis les monumens de la philosophie égoïste et instinctive, et l'on conçoit qu'ils aient paru sans réplique aux partisans de ces deux systèmes. Et, toutefois, Messieurs, la réponse est bien simple, et de même que je ne me lasse point de reconnaître la coïncidence qui les fonde, je ne me lasserai point de redire que cette coïncidence, que j'explique et que je justifie, ne prouve rien. En effet, Messieurs, le problème moral est beaucoup plus complexe que ne le supposent ceux qui la regardent comme concluante, et leur illusion, à cet égard, vient précisément de ce qu'ils n'aperçoivent ce problème que sous l'une de ses faces. La solution du problème moral pour être vraie ne doit pas seulement rendre compte des buts vers lesquels on voit la conduite humaine dirigée, elle doit aussi rendre compte de tous les motifs divers par lesquels la nature humaine est réellement déterminée à les poursuivre, et de tous les titres divers

auxquels l'intelligence humaine les trouve et les déclare bons. C'est, par exemple, un fait que le bonheur de nos semblables n'est point pour nous une chose indifférente, et que ce bonheur, souvent nous le voulons. Il suit de là qu'au nombre des buts réels de la conduite humaine, on doit compter le bien d'autrui, et que tout système moral serait faux, qui laisserait sans aucune explication la poursuite par l'homme de ce but. Mais s'ensuit-il qu'un système moral sera complet en ce point, par cela seul qu'il nous aura montré, ou qu'il existe en nous un instinct qui nous pousse aveuglement au bien d'autrui, ou que le bien d'autrui important au nôtre, il est de notre intérêt de le ménager? en aucune façon; car, d'une part, nous sommes réellement déterminés à respecter le bien d'autrui par trois motifs : notre sympathie nous y pousse, notre intérêt bien entendu nous le conseille et la raison morale nous le prescrit; et, d'autre part, le bien d'autrui nous paraît bien à trois titres différens : comme désiré par un penchant, comme condition de la plus grande satisfaction de notre nature, et enfin comme élément du bien en soi, c'est-à-dire de la fin absolue des choses. Si l'homme est conduit à respecter le bien de ses semblables par ces trois motifs, et si ce but est bon à ses yeux à ces trois titres, il est évident que tout système qui n'expliquera le respect du bien d'autrui que par un de ces trois motifs, ou la bonté reconnue de ce but que par une de ces trois raisons, sera incomplet et ne contiendra pas la vraie solution du problème moral. Il est évident de plus qu'à l'é-

preuve cette insuffisance du système se trahira, car il ne pourra rendre compte ni des faits qu'il aura négligés, ni des notions correspondantes à ces faits dans le sens commun et dans la langue. Voilà, Messieurs, ce que n'ont point vu les philosophes égoïstes et instinctifs, et c'est pourquoi ils se sont laissé prendre à l'argument de la coïncidence qui ne prouve rien. Tout système moral doit rendre compte non-seulement du but réel des déterminations humaines, mais de la nature même de ces déterminations, c'est-à-dire des motifs et des idées au nom desquels elles sont prises.

Une autre chose que les philosophes égoïstes et instinctifs n'ont pas vue, c'est que cette coïncidence dont ils arguent, présuppose en partie la détermination morale qu'ils méconnaissent et toutes les notions *à priori* qui engendrent cette détermination ; car cette coïncidence est postérieure à l'introduction de ces notions dans l'intelligence et en résulte. Supprimez, en effet, ces notions, ou supposez que la raison ne s'y fût jamais élevée, dès lors l'instinct, et, par conséquent, l'égoïsme se trouvent rétrécis, et n'ont pas l'étendue et la portée dont on se fait un titre pour absorber en eux le motif moral. Et, en effet, Messieurs, pour citer des exemples, qui ne voit que la condition de cet amour de l'ordre, qui se développe dans notre sensibilité, est la conception sinon claire au moins confuse de l'ordre par la raison intuitive; qui ne s'aperçoit que le plaisir délicieux qui accompagne le dévoûment et la vertu, présuppose la vertu et le dévoûment, lesquels présupposent la con-

persévérante ne saurait manquer d'arriver assez promptement à les démêler et à les constater. Maintenant ces motifs trouvés, que reste-t-il à faire? Il reste à examiner lequel parmi ces motifs donne naissance aux notions morales, lequel, en d'autres termes, peut rendre compte de la véritable acception des mots qui les expriment dans la langue. Or, comme on a sous les yeux une liste complète, et dans l'esprit une idée précise de tous ces motifs, on ne voit pas comment on pourrait se méprendre sur celui qui réellement les explique, et qui, par conséquent, est le véritable motif moral.

Il y a donc bien des chances d'arriver à la vérité en suivant cette voie : on ne saurait même y apercevoir qu'une seule cause d'erreur qui est une observation incomplète des phénomènes. En est-il ainsi lorsqu'on procède de l'autre façon? Je suis loin, Messieurs, de le penser.

D'où part en effet cette autre méthode? de ce fait qu'il existe dans l'intelligence humaine des notions morales, et dans le langage des mots qui représentent ces notions; et de là, sans intermédiaire aucun, elle passe à la recherche de l'origine de ces notions. Or, en procédant ainsi, Messieurs, savez-vous ce qui peut arriver? Je vais vous le dire. Tout étant très-complexe dans l'homme, et tout y étant néanmoins dans une parfaite harmonie en vertu de cette coïncidence que je vous ai signalée, on y rencontre bien des faits qui sont parallèles et cependant très-distincts; ainsi l'instinct, le devoir, l'égoïsme sont parallèles, et pourtant

il y a loin de l'un à l'autre de ces motifs; il y a plus, ils concourent très-souvent et pourtant, dans cet accord, chacun reste soi. Il est donc très-possible que le moraliste rencontrant d'abord ou ce motif de détermination qu'on appelle l'instinct, ou cet autre qu'on appelle l'égoïsme, et observant que les actes auxquels il nous pousse sont dans beaucoup de cas ceux-là même que l'humanité proclame moralement bons, il est très-possible, dis-je, que le moraliste, frappé de cette coïncidence, s'arrête et se laisse prendre à l'idée qu'il a peut-être rencontré la solution du problème. Ne trouverez-vous pas naturel que, partant de là, il se mette incontinent à vérifier si cette présomption est fondée, et que cherchant sous la préoccupation de sa découverte tous les cas où les notions du bien et du mal s'appliquent, il arrive à se démontrer, car le fait est exact et il désirera qu'il le soit, que la coïncidence qu'il a remarquée est constante et se retrouve dans tous les cas? Et la coïncidence une fois constatée, ne trouverez-vous pas tout simple encore qu'il n'aille pas plus loin dans ses observations, qu'il regarde sa recherche comme terminée, et qu'il conclue immédiatement de la coïncidence, que les mots bien et mal ne représentent que le double fait, ou de l'intérêt bien et mal entendu comme l'a fait Hobbes, ou de l'utilité et de la nuisibilité comme l'a fait Hume, ou de la sympathie et de l'antipathie du spectateur impartial comme l'a fait Smith, et que par conséquent l'égoïsme ou l'instinct est le véritable principe des déterminations et la véritable source des no-

17.

tions morales? Tels sont, Messieurs, les inconvéniens de la méthode que je vous signale. J'ai voulu les développer pour vous montrer combien la solution des questions peut dépendre de la manière dont on les pose; et il est si vrai que cette méthode a pu contribuer à l'erreur des philosophes instinctifs, que je n'ai guère fait en vous en indiquant la pente, que décrire la marche suivie par Hume et Smith dans l'exposition et la démonstration de leurs systèmes.

A ces causes d'illusion il faut en ajouter encore une, Messieurs, qui sera la dernière que je vous indiquerai. C'est la spontanéité des conceptions morales et la forme sous laquelle elles pénètrent d'abord, et continuent le plus souvent d'exister dans les esprits.

Il n'en est point, Messieurs, des vérités qui nous sont données par la raison intuitive comme de celles que nous devons à la raison déductive. Le procédé qui conduit à ces dernières étant volontaire et successif, nous en avons une conscience vive et distincte qui ne nous permet pas de nous méprendre sur leur origine rationnelle; en outre ces vérités étant le fruit laborieux de l'analyse, sont de leur nature claires et parfaitement déterminées. Au contraire, les vérités intuitives sont moins une conquête qu'une révélation; comme elles sont les conditions de toutes les autres, et que sans elles le monde nous eut été inintelligible, il fallait qu'elles nous fussent données, et Dieu ne pouvait en livrer la découverte aux hasards de notre liberté et de notre paresse. Aussi, a-t-il rendu cette découverte indépendante de notre volonté et de la capacité comme

de l'activité de notre entendement. Elle a lieu chez tous les hommes, chez les plus stupides comme chez les plus intelligens; elle s'accomplit sans aucune intervention de l'attention ni de la volonté; une fois faite, il n'est pas besoin que la mémoire en conserve les résultats, car elle se renouvelle et se répète toutes les fois qu'il en est besoin, et toujours avec la même spontanéité et la même facilité; en sorte que ne mettant rien du nôtre dans cette opération, ni soins, ni travail, ni volonté, nous ne remarquons pas même qu'elle s'accomplisse en nous, et jouissons de ses fruits comme de l'air que nous respirons, sans nous en apercevoir et sans savoir ni d'où, ni comment ils nous arrivent. Aussi personne ne se souvient d'avoir acquis les vérités intuitives, et les philosophes, en les rencontrant parmi les élémens de nos connaissances, s'aperçoivent seuls qu'elles ont dû l'avoir été. Eux seuls aussi remarquent leur universalité; car elles ne se montrent point naturellement sous cette forme. Nous ne commençons point par les concevoir en elles-mêmes, et ne continuons point par les appliquer à tel ou tel cas particulier : au contraire c'est toujours à propos d'un cas particulier, et enveloppées sous la forme de jugemens particuliers, qu'elles se révèlent à nous; et la plupart des intelligences les laissent sous cette enveloppe, et ne dégagent jamais la vérité universelle impliquée dans ces jugemens. Aussi demeurent-elles confuses et pour ainsi dire inconnues au plus grand nombre des hommes en elles-même; tous leurs jugemens les supposent, les remferment, les impliquent, et ils les ignorent.

Ce que je viens de dire des vérités intuitives en général, est vrai, Messieurs, des conceptions fondamentales de la morale en particulier, et c'est là une des causes qui ont le plus contribué à tromper les philosophes instinctifs. L'apparente spontanéïté avec laquelle nous jugeons les actions, leur a paru une preuve certaine que la raison était étrangère à ces jugemens, et qu'ils étaient le fruit de l'instinct. L'obscurité dans la plupart des consciences des idées du bien et du mal en soi, impliquées dans ces jugemens particuliers, les a confirmés dans cette double conviction; car, d'après l'idée qu'ils se formaient des jugemens rationnels, tout jugement de cette nature devait être l'application à un cas particulier d'une vérité générale préconçue, et ici, et cette vérité, et le raisonnement qui l'aurait appliquée, échappaient; au lieu que les jugemens par instinct sont de leur nature particuliers, et ne peuvent être justifiées. En troisième lieu l'impossibilité de retrouver aucune trace, et d'assigner la date de la première apparition des jugemens moraux en nous, leur a paru un autre signe incontestable que ces jugemens dérivent de l'instinct : car l'instinct n'a point de date, il naît avec nous; tandis que la raison ne se développe qu'après l'enfance, et par des progrès qui peuvent être observés. Enfin, Messieurs, cette circonstance, que nulle créature humaine n'est dépourvue du sens moral, cette autre que les jugemens moraux devancent dans beaucoup de cas l'intervention de la réflexion, cette autre enfin que la mémoire et l'expérience n'y ont point toute la part que l'hypothèse

d'une origine rationnelle semblerait impliquer, tout a dû contribuer à tromper les philosophes instinctifs. Plus tard, Messieurs, quand je vous aurai décrit en détail la formation des notions fondamentales de la morale, vous comprendrez encore mieux toutes ces analogies, et vous verrez à côté les différences radicales qu'une analyse sévère y découvre. Il me suffit pour le moment d'avoir indiqué les premières, et je termine ici ce que j'avais à dire sur les systèmes instinctifs. J'aborderai les systèmes rationnels dans la prochaine leçon.

Vingt et unième Leçon.

SYSTÈME RATIONNEL. — PRICE.

Après avoir soumis à notre examen la solution égoïste et la solution sentimentale du problème moral, nous arrivons enfin aux doctrines qui ont cherché la règle de la conduite humaine où elle est véritablement, c'est-à-dire, dans les conceptions de la raison. C'est vous dire assez que les systèmes qui vont nous occuper ont beaucoup plus approché de la véritable solution du problème que ceux que nous avons examinés jusqu'à présent. Avant d'entamer l'exposition et la critique détaillée des principaux de ces systèmes, je dois vous rappeler quels sont les véritables termes de la question qu'il s'agit de résoudre, quelles solutions lui ont données les deux classes de systèmes que nous avons épuisées, et à quels caractères se distinguent celles que lui donnent les systèmes qui nous restent à

examiner et que j'ai rangés sous la dénomination générale de systèmes rationnels.

La conscience qu'ils sont libres et intelligens inspire à tous les hommes la conviction qu'il y a pour eux une règle de conduite, c'est-à-dire, que la vie a un but, qu'il leur a été donné de découvrir avec leur intelligence, et vers lequel il leur est imposé de marcher avec leur liberté.

Quelle est cette règle, voilà ce que la morale a pour objet de déterminer. A chaque instant nous attestons cette règle, nous l'imposons aux autres, nous la reconnaissons pour nous-mêmes. Vingt fois par jour, en effet, nous disons : cela est bien, cela est mal, cela doit être fait, cela doit être évité; jugemens qui impliquent que nous croyons à une règle de conduite que notre intelligence conçoit et que nous sommes tenus de poursuivre. Car nous ne conseillons pas seulement aux autres de faire ce qui est bien, et nous ne jugeons pas seulement qu'il est convenable à nous de le faire; nous disons aux autres : cela est bien, donc cela doit être fait; et ce que nous disons aux autres nous nous l'adressons à nous-mêmes. Les deux jugemens, cela est bien, et cela doit être fait, n'en font qu'un dans notre esprit; il suffit qu'une conduite porte à nos yeux le caractère du bien, pour que nous nous sentions obligés de la tenir.

Il semblerait, Messieurs, puisque nous portons à chaque instant ces jugemens, qu'il n'y ait rien au monde de plus déterminé dans notre esprit que les idées du bien et du mal. Il implique, en effet, que

nous ignorions en quoi le bien et le mal consistent, quand nous portons avec tant d'assurance sur la conduite de nos voisins, sur la nôtre, sur celle des personnages de l'histoire, ces jugemens absolus : cela est bien, cela est mal, cela doit être fait, cela doit être évité. Et pourtant il est évident que les idées représentées par ces mots *bien* et *mal*, sont précisément ce qu'aspirent à déterminer et les nombreux systèmes dont je vous ai déja entretenus et ceux dont il me reste à vous parler. Cette apparente contradiction ne doit pas du reste vous étonner; elle règne sur toutes les idées fondamentales de l'esprit humain ; nos jugemens les plus familiers impliquent les notions que cherche la philosophie, et qu'elle ne saurait se flatter jusqu'ici d'avoir nettement déterminées. Qu'y a-t-il de plus vulgaire que ces jugemens : cela est beau, cela est laid? et qui ne croirait qu'ils impliquent dans l'esprit de tous les hommes des idées nettes sur les qualités représentées par ces deux mots; et pourtant autant de systèmes, autant d'opinions, sur la véritable nature de ces qualités? Nous disons à chaque moment : cela est vrai, faux, certain, probable, et pourtant, depuis qu'il y a des philosophes, on dispute sur la nature de la vérité et de la certitude. Nous ne cessons de dire : cela est; et qui sait ce qu'est l'être, de répéter : cela n'est pas; et qui sait ce qu'est le néant? Interrogez les systèmes de philosophie sur l'être; ils vous répondront par des opinions très-diverses, dont aucune ne vous convaincra.

Vous voyez que les jugemens du sens commun sur

nous sommes placés, et à le résoudre avec précision que nous avons dû avant tout consacrer nos efforts.

Or, nous avons remarqué une chose, Messieurs, c'est que toute détermination de la volonté humaine renferme trois élémens, l'acte même de la détermination, son but, et le motif par lequel nous sommes engagés à poursuivre ce but. C'est là, pour me servir de l'expression consacrée, la forme de toute détermination. Or, de ces trois élémens, évidemment il en est un qui reste le même dans tous les cas, c'est l'acte de la volonté qui se résout; les deux autres seuls, à savoir le but et le mobile, peuvent varier d'une détermination à une autre. Dans la variation de ces deux élémens vient donc se résoudre tout ce qui constitue les différens modes de nos déterminations.

S'il en est ainsi, Messieurs, il est évident que c'est dans l'étude des déterminations humaines et de leurs différens modes, qu'on doit rencontrer l'explication de ce en quoi consistent le bien et l'obligation de le faire. En effet que désigne le mot *bien*? un but; que désigne le mot *obligation*? le motif en vertu duquel ce but doit être poursuivi; Il y a donc une détermination de la volonté humaine qui a pour caractère spécial d'avoir pour but ce que désigne le mot *bien*, et pour motif ce que désigne le mot *obligation*. La révélation de l'idée précise, cachée sous chacun de ces mots, ne peut donc sortir que de l'analyse exacte de ce mode spécial de nos déterminations; lequel mode ne peut à son tour être découvert que par une recherche et une classification préalable de tous les modes possibles de nos déterminations.

Or, en étudiant les phénomènes moraux de l'esprit humain, nous avons reconnu que, quelque nombreuses que puissent être les déterminations de la volonté, toutes se ramenaient cependant à trois formes seulement, ou, ce qui revient au même, que notre volonté n'était réellement déterminée que par trois mobiles et n'aspirait qu'à trois buts véritablement distincts.

S'il en est ainsi, Messieurs, deux conséquences s'en suivent; la première, que le mode de détermination dont le but est le bien et le mobile l'obligation est nécessairement un de ces trois modes; et la seconde, que quand les philosophes ont cherché quel était le but de détermination représenté par le mot *bien* et le motif de détermination représenté par le mot *obligation*, il leur a été impossible d'imaginer, pour résoudre cette question, plus de trois systèmes distincts. S'il n'existe en effet que trois buts distincts des déterminations humaines et que trois mobiles distincts de ces déterminations, il était impossible qu'ils imaginassent un système qui n'allât pas chercher la solution de la question dans l'un ou dans l'autre de ces trois modes de détermination. Donc, *à priori*, étant donnée la nature humaine et une description complète des phénomènes de la volonté, la philosophie ne pouvait rencontrer que trois solutions distinctes de la question morale, la solution égoïste, la solution instinctive et la solution rationnelle. Pour arriver à la vraie solution du problême, il suffisait donc d'examiner ces trois solu-

tions, et de voir laquelle des trois le résolvait véritablement.

C'est précisément là, Messieurs, la tâche que je me suis imposée, et que j'ai déjà en partie remplie. Des trois solutions possibles du problème, j'ai examiné les deux premières, et montré qu'elles ne le résolvaient pas. En quoi consiste précisément chacune de ces deux solutions, et par quelles raisons ai-je cru devoir les rejeter, voilà, Messieurs, avant de passer à la troisième et dernière, ce que je dois vous rappeler en très-peu de mots.

Le système égoïste estime que quand nous disons cela est bien, ce mot *bien* ne désigne autre chose que la plus grande satisfaction ou le plus grand bonheur de notre nature; et conséquemment à cette première opinion, il ne voit, dans ce qu'on appelle *obligation*, que le mobile même qui nous pousse à ce plus grand bonheur ou à cette plus grande satisfaction de notre nature, c'est-à-dire, ce désir de formation secondaire, qui résume tous nos désirs primitifs, et qu'on appelle l'amour de soi. — Telle est la solution égoïste du problème moral.

De quelle manière ai-je réfuté cette solution? la voici. J'ai montré en premier lieu, qu'entre les jugemens moraux que porte réellement le sens commun, et ceux qu'il devrait porter, s'il entendait par le mot *bien*, le plus grand bonheur de notre nature, il n'y avait pas coïncidence; ou que si cette coïncidence existait, elle ne pouvait être visible que pour une intelligence extrêmement élevée, qui aurait ad-

mirablement connu et calculé tous les moyens de bonheur; et comme il est de fait qu'une foule d'individus, tout-à-fait incapables de ces calculs, portent ces jugemens, il s'ensuit que quand bien même la coïncidence serait démontrée, l'explication ne serait pas vraie. J'ai montré en second lieu que si, par *bien* dans les jugemens moraux, nous entendions notre plus grand bien à nous, nous aurions conscience que nous l'entendons ainsi, et que notre intelligence avant de les porter cherche à apprécier le rapport des choses à notre plus grand bonheur. Or, loin d'avoir cette conscience nous avons la conscience du contraire. La coïncidence des faits intérieurs manque donc encore plus que celle des faits extérieurs. Telle a été ma première réfutation de l'égoïsme. La seconde a été celle-ci : c'est que la détermination égoïste a pour mobile le désir de notre propre bien, et que ce mobile n'est pas obligatoire, car ce que nous désirons ne nous apparaît pas comme devant être fait. Ainsi, confrontant la solution égoïste avec les jugemens du sens commun, j'ai montré, d'une part, qu'il n'y a pas coïncidence entre ce qu'entend par *bien* l'égoïsme, et ce qu'entend par *bien* dans les jugemens moraux le sens commun; et d'une autre part, que le bien affirmé par les jugemens moraux est un bien obligatoire, tandis que le mobile égoïste ne l'est pas. Voilà la solution égoïste du problème moral, et voilà les motifs qui m'ont engagé à la rejeter.

En quoi consiste maintenant la solution instinctive du même problème? le voici. Les philosophes instinc-

tifs prétendent que ce que ce mot *bien* désigne dans les jugemens moraux, c'est tout simplement l'*objet* propre d'un certain penchant de notre nature, et que le mobile désigné par le mot *obligation* n'est autre chose que ce penchant même; seulement parmi les philosophes instinctifs, les uns ont désigné comme étant ce penchant l'un de ceux dont tout le monde reconnait l'existence dans notre nature; tandis que les autres, avouant que la tendance d'aucun de ces penchans ne pouvait coïncider avec le bien, ont créé pour rendre compte de la poursuite de ce but, un penchant nouveau et vulgairement ignoré, mais dont l'existence leur a semblé démontrée par la réalité même de ce but. J'ai réfuté cette seconde solution du problème moral exactement de la même manière que la solution égoïste. J'ai montré que non-seulement un penchant de notre nature était incapable d'obliger, mais qu'il ne pouvait avoir une autorité supérieure à aucun autre, et qu'à ce premier titre la solution instinctive du problème moral était inadmissible. J'ai montré, en second lieu, que si les buts réunis de tout les penchans de notre nature pouvaient à toute force coïncider avec le but représenté par le mot *bien* dans les jugemens moraux, du moins l'objet particulier d'un de ces penchans ne pouvait, en aucune manière, suffire à cette coïncidence, et que Smith lui-même l'avait reconnu de la sympathie, le moins incapable peut-être de soutenir cette épreuve; qu'à la vérité les philosophes instinctifs qui, prenant le bien moral tel qu'il est, en ont fait l'objet d'un penchant

spécial de leur création, avaient mis leur système à l'abri de cette seconde objection, mais que leur solution reste exposée à la première, qui suffit pour la détruire. Car quelque élevé que puisse être l'objet du nouveau penchant qu'ils inventent, nous ne sommes toujours déterminés à le poursuivre que par ce penchant. Or, ce penchant reste par sa nature égal à tous les autres, et ne saurait pas plus qu'eux être obligatoire. Telle a été ma réfutation de la solution instinctive.

Après vous avoir ainsi rappelé et notre point de départ et le chemin que nous avons parcouru, il est tems maintenant de poursuivre et d'arriver à la troisième solution possible, c'est-à-dire à la solution rationnelle du problême moral. Je vais vous dire en deux mots en quoi elle consiste.

Il y a cela de commun, Messieurs, entre tous les systèmes rationnels possibles, que tous considèrent l'idée du bien, telle qu'elle est impliquée dans les jugemens moraux du sens commun, comme une conception *à priori* de la raison. Quelle que soit donc, selon ces systèmes, l'idée cachée sous le mot *bien*, tous reconnaissent que ce n'est ni l'instinct ni l'expérience qui nous la donnent, mais qu'elle émane de la raison intuitive. Un autre dogme commun à tous les systèmes rationnels, c'est que, à l'idée du bien telle qu'elle est conçue par la raison, se trouve immédiatement attachée l'idée d'obligation, en sorte que par cela seul que nous concevons le bien, nous connaissons qu'il est de notre devoir de le faire.

Tous les systèmes rationnels s'accordent donc et sur

l'origine de l'idée du bien qu'ils rapportent à la raison *à priori*, et sur la nature du motif qui s'y attache, motif purement rationnel, et qui est celui-là même que représente le mot *obligation*; tous s'accordent par conséquent à ne reconnaître ni dans la détermination instinctive, ni dans la détermination égoïste, le type de la détermination morale, et par conséquent à rejeter comme fausses et la solution égoïste, et la solution instinctive du problême qui a pour objet de découvrir les véritables élémens de cette détermination. Aux yeux des philosophes rationnels, ni l'idée de la plus grande satisfaction de tous les penchans de notre nature, ni celle de l'objet spécial de l'un quelconque de ces penchans, n'équivalent à l'idée du bien. Tous pensent que ce mot représente une autre idée qu'il n'est donné qu'à la seule raison de concevoir, et qui, à peine conçue, nous apparaît comme obligatoire. Voilà ce qu'il y a de commun entre tous les philosophes rationnels, et ce qui caractérise la solution qu'ils donnent au problême moral.

Ce qui les distingue, Messieurs, c'est que pour les uns l'idée du bien est simple et irréductible, tandis qu'aux yeux des autres elle ne l'est pas. Pour ceux-là, en d'autres termes, la notion du bien n'est ni une idée complexe qu'on puisse décomposer et définir par les idées particulières qu'elle contient, ni la traduction d'une idée plus élevée dans laquelle on puisse la résoudre, et par laquelle on puisse l'expliquer; à leur sens, tout ce qu'on peut dire du bien est de le nommer; l'idée en est plus claire que toute autre par

laquelle on essayerait de la traduire, et toutes les explications qu'on cherche à en donner n'ont pour effet que de l'obscurcir. Pour les philosophes qui adoptent cette manière de voir, le problème de la nature du bien est promptement résolu; à la question : *Qu'est-ce que le bien?* ils répondent que c'est le bien; et il ne s'agit plus pour eux que de déterminer en quelles choses il se rencontre, comment il est conçu, et de quels phénomènes cette conception est accompagnée. En sorte que tous les systèmes de cette espèce, identiques sur la nature du bien qu'ils ne définissent pas, ne peuvent plus différer entre eux que sur des points accessoires. Aussi considérerai-je tous ces systèmes comme n'en formant qu'un, et les embrasserai-je dans une seule et même critique. Cudworth, Price, et les philosophes de l'école écossaise proprement dite, sont au nombre des philosophes qui ont embrassé cette opinion: Les systèmes rationnels qui adoptent l'idée opposée sont au contraire très-distincts les uns des autres. Admettant en effet que l'idée du bien est réductible dans une ou plusieurs autres et que par conséquent elle est définissable, les auteurs de ces systèmes ne s'entendent pas sur cette définition, et chacun donnant la sienne, il en résulte une grande variété de doctrines. Ainsi pour Wollaston *bien* veut dire *vrai*, et cette conduite est moralement bonne, qui est conforme à la vérité. Pour Mallebranche, au contraire, le bien, c'est l'ordre, et la moralité consiste à se conduire conformément à l'ordre. Elle consisterait, selon Clarke, à se conduire conformément aux rapports qui existent entre

les choses, et conformément à la nature des choses, selon les Stoïciens. Wolf pense que l'idée de bien se résout dans celle de perfection, et Fergusson dans celle d'excellence. Il sera tems, quand j'en viendrai à l'examen de cette classe de systèmes, de vous indiquer les solutions différentes qu'a reçue la question morale dans ce point de vue; mon seul objet en ce moment, c'est de vous faire comprendre le fondement de la classification que j'établis entre les philosophes rationnels. Cette classification repose sur ce fait, que parmi ces philosophes les uns considèrent l'idée du bien comme une idée tout aussi simple que celles de tems ou d'espace, et par conséquent se refusent à la définir et l'abandonnent à sa propre clarté, tandis que les autres, partant de l'idée contraire, acceptent le problème de la définition du bien, et aboutissent à une grande variété de solutions.

Mon dessein, Messieurs, est de vous présenter successivement quelques échantillons de ces deux espèces de systèmes. C'est par des exemples que je vous ai fait connaître le véritable esprit des morales instinctive et égoïste; je persisterai dans cette méthode, et c'est par des exemples que je vous initierai à l'intelligence de la morale rationnelle. Mais au lieu que je me suis laissé aller à de longs développemens sur les systèmes égoïstes et instinctifs, je m'efforcerai d'être rapide dans l'exposition et dans la critique des doctrines rationnelles. L'étendue qu'a prise, en quelque sorte malgré moi, cette partie préliminaire de mon cours commence à m'effrayer, et cette considération seule suffirait pour

m'engager à la concision. Heureusement cette rapidité plus grande que je désire et que vous devez souhaiter comme moi, les progrès qu'a faits notre recherche me la permettent. Peu de mots suffiront pour vous expliquer ma pensée.

Je vous le rappelais tout à l'heure, Messieurs, nous nous sommes proposé un double but dans cette recherche préliminaire ; le premier, d'examiner les différens systèmes qui, d'une manière ou d'une autre, ont méconnu ou altéré le vrai principe de la morale, c'est-à-dire la loi obligatoire de la conduite humaine ; le second, d'arriver, à travers la critique de ces systèmes, à démêler nous-mêmes d'une manière plus nette et à poser d'une manière plus précise cette loi dont le droit naturel doit sortir tout entier. Or, Messieurs, quelle est l'essence du système rationnel ? C'est de rapporter à la raison intuitive l'origine de l'idée du bien. — Mais sur quoi peut se fonder le système rationnel pour arriver à ce résultat ? Nécessairement sur les caractères du bien, tel qu'il est impliqué dans nos jugemens moraux ; et sur la nature des seules idées que puissent nous en donner l'instinct et la raison empirique. — Tous les systèmes rationnels nient donc nécessairement la capacité de l'instinct et de la raison empirique à nous révéler le véritable bien ; tous rejettent donc, comme ne remplissant pas l'idée de ce bien, et le bien instinctif et le bien égoïste. — Voilà ce que tout système rationnel nie nécessairement. — Et maintenant, que reconnaît-il non moins nécessairement ? Il reconnaît que le bien tel qu'il est impliqué

dans les jugemens moraux, est obligatoire et impersonnel, c'est-à-dire qu'il a l'autorité d'une loi, et qu'il n'est pas seulement bien par rapport à l'individu, mais en soi; car tels sont les caractères qui forcent l'intelligence à en attribuer la révélation à la raison intuitive. Mais, Messieurs, nous sommes déjà parfaitement édifiés sur tous ces points; car, nous les avons établis, et fort au long, dans la critique à laquelle nous avons soumis les systèmes égoïstes et instinctifs. Or si, d'une part, tous ces points nous sont démontrés, et, si de l'autre, sur tous ces points toutes les doctrines rationnelles sont unanimes, il est parfaitement inutile que nous exposions et examinions en détail les parties de ces doctrines qui s'y rapportent, d'autant mieux que nous serons obligés de revenir sur toutes ces vérités et de les établir scientifiquement, quand nous poserons pour notre propre compte les bases de la morale. Il ne reste donc qu'un point sur lequel les doctrines rationnelles se divisent, et par lequel elles puissent altérer les véritables bases de la morale, et ce point est en même tems le seul qui ne soit pas encore déterminé pour nous, et sur lequel nous puissions n'être point d'accord avec ces doctrines; ce point, c'est la question de la nature du bien. Qu'est-ce que le bien? quelle idée représente ce mot dans les jugemens moraux? est-ce une idée simple, indéfinissable, ou bien une idée définissable, réductible dans une autre? et, dans cette dernière hypothèse, quelle est cette idée? voilà tout le débat entre les philosophes rationnels, et voilà

aussi la seule chose qu'il nous importe à nous-mêmes de savoir et d'apprendre. Sur tous les autres points nous sommes fixés ou près de l'être. Nous avons écarté une foule d'erreurs et dégagé une grande partie des vérités fondamentales de la morale; un seul problème important reste, et c'est celui-là; car, comment démêler les véritables règles de la conduite humaine, si nous ignorons en quoi consiste le bien, c'est-à-dire l'idée suprême dont toutes ces règles doivent sortir? Ainsi, Messieurs, notre recherche s'est singulièrement simplifiée, et c'est parce qu'elle s'est simplifiée que nous n'avons à exposer et à examiner sérieusement les systèmes rationnels que sur un point, ce qui nous permettra d'être beaucoup plus rapide dans cette partie de notre revue historique que dans les précédentes.

Ces observations faites, j'arrive, Messieurs, aux doctrines rationnelles, en commençant par celles de la première catégorie, c'est-à-dire par celles qui considèrent l'idée du bien comme simple et irréductible.

J'ai choisi de préférence, pour vous donner une idée vraie et complète de ces doctrines, le système de Price, philosophe anglais qui a vécu dans le 18e siècle, et dont l'ouvrage intitulé *Revue des principales questions de la morale*, est antérieur de plusieurs années au premier ouvrage de Reid, chef de l'école écossaise. La préférence que j'accorde à la doctrine morale de Price sur celles tout-à-fait de même nature des philosophes de cette école, n'est pas fondée seulement sur cette antériorité; elle l'est encore et prin-

Cudworth la déclare simple et indéfinissable, et c'est par cette opinion qu'il appartient à la classe des philosophes rationnels dont nous nous occupons. Je me borne à ce peu de mots sur la doctrine de Cudworth; ils suffisent pour vous montrer que les idées de Price n'étaient pas sans précédens dans sa propre patrie.

Ce que Hobbes avait été pour Cudworth, Hutcheson le fut pour Price; ce furent les conséquences de la doctrine du philosophe irlandais qui le déterminèrent à écrire, et contre ces conséquences qu'il éleva son système.

Q'avait prétendu Hutcheson? Trois choses qui résument toute sa doctrine. La première que les idées du bien et du mal sont en nous des idées simples et originales. La seconde, qu'étant simples et originales, elles dérivent nécessairement d'un sens. La troisième, que tout sens étant un principe arbitraire de notre constitution, le bien et le mal sont relatifs à notre constitution, n'ont pas plus de réalité objective que le doux et l'amer, et changeraient de nature si nous en changions nous-mêmes. Voilà ce que Hutcheson avait explicitement professé ou implicitement admis; son système, rigoureusement interprété, rendait la conséquence que les mots *bien* et *mal* ne signifient pas pour nous ce que sont réellement les actions, mais simplement quelles sensations elles nous font éprouver. Or, s'il en est ainsi, il n'y a plus de morale; et il en est ainsi, non seulement si le système instinctif, mais encore si le système égoïste sont vrais, car le système égoïste professe comme le système instinc-

tif, qu'une action n'est bonne que parce qu'elle est capable de produire en nous un certain plaisir. Price vit parfaitement, et l'identité, sous ce point de vue, des deux systèmes, et le danger de la conséquence commune qui en découlait. Rétablir contre ces deux système la réalité objective du bien et du mal et leur immutabilité, tel fut son but. En disant comment il y parvint, je vous ferai connaître, Messieurs, toute la suite de ses idées.

Price, Messieurs, procède en maître. Sa vue, pénétrante et juste, saisit du premier coup le nœud de la difficulté, et aborde immédiatement la question qu'il faut avoir éclaircie pour le résoudre. Cette question n'est autre que celle-là même de l'origine de nos idées. Car, de quoi s'agit-il dans le débat? Nous avons en nous deux facultés, la sensibilité et l'intelligence; de ces deux facultés, la première voit les choses telles qu'elles sont; l'autre ne nous apprend que l'effet qu'elles produisent sur nous. Les idées données par celle-là expriment donc des réalités indépendantes de nous, et qui existeraient encore si nous étions autrement faits, et même, si nous n'existions pas. Les idées données par la seconde n'expriment au contraire que des faits, des sensations en nous, lesquelles n'existeraient pas sans nous, ou changeraient si nous changions. La question de la réalité objective et de l'immutabilité du bien et du mal se réduit donc à celle de savoir si les idées du bien et du mal que nous avons, sont de la première ou de la seconde espèce, ou, ce qui revient au même, dérivent de l'in-

telligence ou de la sensibilité. Hutcheson prétend qu'elles dérivent de la sensibilité, et, par conséquent, qu'elles sont de la seconde espèce. Mais pourquoi le prétend-il? parce qu'il admet la doctrine de Locke sur l'origine de nos idées. Que dit, en effet, cette doctrine? Elle dit que toutes nos idées primitives et originales dérivent des sens et de la réflexion, ce qui veut dire qu'elles dérivent toutes de l'expérience. Admettons que cette doctrine soit vraie, Hutcheson aura raison, car l'intelligence empirique, c'est-à-dire l'observation, a beau s'appliquer aux actions, elle n'y découvre ni le bien ni le mal; le bien et le mal, en d'autres termes, ne sont point dans les actions des qualités visibles, comme la forme ou l'étendue dans les corps. Reste donc que ces mots représentent seulement les sensations de peine ou de plaisir produites en nous par les actions. Or, il est de fait que les actions produisent en nous de telles sensations. Donc c'est bien là ce que représentent les idées de bien et de mal. Donc ces idées dérivent, non de l'intelligence, mais de la sensibilité; et, comme elles sont spéciales, d'un sens particulier dans la sensibilité. Donc, si la doctrine de Locke sur l'origine de nos idées simples est vraie, il n'y a rien à répondre à Hutcheson, son système est sans réplique. La question de savoir s'il a raison se résout donc dans celle de savoir si l'opinion de Locke sur l'origine de nos idées est fondée. C'est ainsi que Price saisit la difficulté. Comment la résout-il? en prouvant que le système de Locke est faux, et qu'il n'est pas vrai que toutes nos idées simples et primitives dérivent de la seule expérience.

La manière dont il le démontre est aussi forte qu'elle est simple. Il prend certaines idées qui sont en nous, et fait voir que ni la sensibilité, ni l'intelligence en tant que faculté empirique, ne peuvent en rendre compte. La sensibilité ne peut en rendre compte, car elles ne représentent aucune sensation. L'intelligence, en tant que faculté empirique ou d'observation, ne peut en rendre compte non plus; car, d'une part, ces idées ne représentent rien d'observable, ni en nous, ni hors de nous; car, d'autre part, ces idées expriment des choses qui dépassent les limites de toute observation, et aussi celles de toute généralisation; ces idées, en d'autres termes, sont absolues. Une raison qui prouve encore plus catégoriquement que ces idées échappent à l'expérience, c'est que l'expérience les présuppose; c'est que nous ne pourrions former aucun jugement, arriver à l'intelligence de quoi que ce soit, sans ces idées. Si ces idées existent, et si elles ne dérivent ni de la sensibilité ni de l'observation, qu'en faire? Il faut ou les nier ou les reconnaître. Les nier, impossible, quoique Hume l'ait osé; il faut donc les admettre, et les considérer ou comme de pures formes de notre esprit, et alors on tombe (comme l'a fait Kant plus tard) dans le septicisme universel, ou comme des conceptions de faits réels, quoique invisibles, dans les choses. Il n'y a évidemment que cette dernière hypothèse d'admissible, dit Price, car c'est la seule qui soit conforme aux croyances universelles de l'humanité, et à la conscience intime de tout homme. Quand nous concevons le tems, l'espace, les causes, etc.,

nous croyons fermement que ces idées représentent des réalités hors de nous, quoique ces réalité soient simplement intelligibles et non visibles. Si telle est la vraie nature de ces idées, il faut nécessairement les rapporter à la faculté qui, en nous, perçoit dans les choses ce qui y est, c'est-à-dire à l'entendement, et à un mode particulier de cette faculté, distinct du mode que désigne le mot *observation*. Il y a donc deux intelligences en nous, l'intelligence empirique, qui saisit dans les choses ce qu'elles contiennent d'observable, et l'intelligence *à priori* ou la raison intuitive, qui, par de là ce qui est visible, conçoit ce qui est invisible et ce qui dépasse toute observation et toute expérience. La doctrine de Locke est donc trop étroite, elle ne rend pas compte de *toutes* nos idées. Il est vrai qu'il n'y a que deux sources d'idées premières, la sensibilité et l'intelligence; mais Locke n'a vu dans l'intelligence que l'observation, et elle contient davantage; elle contient la raison *intuitive*, source féconde d'idées premières, car, d'elle seule émanent toutes les idées sans lesquelles nous ne comprendrions rien au spectacle du monde, toutes les idées fondamentales de l'intelligence et de la croyance humaine. J'ai abrégé, Messieurs, et mis sous ma forme cette belle démonstration de Price, renouvelée depuis en Ecosse et en Allemagne; mais Price a vu tout ce que je viens de dire, et je ne lui prête rien.

Cela posé, Messieurs, Price en revient aux idées du bien et du mal, et reprend le raisonnement

de Hutcheson, sur l'origine de ces idées. Les idées du bien et du mal sont simples et primitives, avait dit Hutcheson ; et Price en tombe d'accord. Si elles sont simples et primitives, avait encore dit Hutcheson, elles doivent émaner d'une faculté qui nous donne de telles idées ; Price en convient. Or, avait continué Hutcheson, nous ne percevons pas dans les actions le bien et le mal, comme dans les corps l'étendue et la forme ; cela est vrai, dit Price. Donc ces idées ne peuvent être que des idées de sensation, avait continué Hutcheson, et il faut nécessairement les attribuer à un sens spécial qui est agréablement affecté par certaines actions et désagréablement par d'autres. Ici Price arrête Hutcheson : Votre conclusion n'est pas rigoureuse, lui dit-il ; car, outre l'observation et la sensibilité, il y a une troisième source d'idées immédiates et premières, la raison intuitive. Il est vrai que l'observation ne donne pas les idées du bien et du mal, vous l'avez prouvé ; mais restent deux facultés, la sensibilité et la raison intuitive, et il est possible que les idées du bien et du mal dérivent de la dernière. En dérivent-elles réellement, ou avez-vous raison et viennent-elles de la sensibilité, voilà la question. Cette question, Messieurs, Price la résout en faveur de la raison intuitive. Voici en peu de mots ses argumens :

Et d'abord il explique l'opinion contraire. Elle a pris sa source dans ce fait, que le bien et le mal, une fois perçus dans les actions, nous affectent agréablement et désagréablement ; on n'a vu que ce dernier

fait ; on a laissé échapper le premier, que cependant l'autre présuppose. Qu'est-ce qui distingue, poursuit Price, les idées qui dérivent de la sensibilité de celles qui viennent de l'intelligence? c'est que nous sentons que les unes ne représentent que certaines sensations en nous, tandis que nous savons que les autres représentent des réalités hors de nous. Or, quand l'humanité déclare que l'ingratitude est un vice et la reconnaissance une vertu, que désignent à ses yeux ces mots *vice* et *vertu*? ne signifient-ils qu'une chose, c'est que ces deux conduites produisent en nous certaines sensations, ou bien pensons-nous qu'en elles-mêmes, l'une est vicieuse, l'autre vertueuse? Evidemment, la conscience de l'humanité repousse la première opinion et professe la seconde. Mais, dira-t-on, l'humanité croit aussi que l'amer et le doux sont dans les corps? Oui, répond Price, mais quand elle y réfléchit, elle trouve que c'est une illusion, car elle trouve incompatibles l'idée de corps et les idées des qualités secondes; et, au contraire, quand elle y réfléchit, non seulement elle trouve compatibles l'idée d'action et l'idée de bien et de mal, mais absurde l'opinion que le bien et le mal n'existent pas dans les actions, et ne soient que des impressions en nous. Admettez en effet cette dernière opinion et voyez les conséquences : elles sont toutes plus répugnantes l'une que l'autre. Si elle était vraie, il serait impossible de se tromper dans les jugemens moraux; car la sensation est toujours ce qu'on la sent : donc dans deux jugemens opposés, portés sur la même action, ou par

deux individus ou par le même individu dans deux momens, il y aurait la même vérité. Si elle était vraie, en elles-mêmes les actions seraient indifférentes ; car, l'entendement seul voit les choses telles qu'elles sont, et l'entendement n'y pourrait voir ni bien ni mal ; toute action, toute conduite serait donc indifférente aux yeux de Dieu qui est un pur entendement. Si elle était vraie enfin, il n'y aurait rien d'obligatoire ; car il n'y a point d'obligation à faire ce qui plaît, ni à ne pas faire ce qui déplaît. Ainsi, tout repousse l'hypothèse que les idées de bien et de mal n'expriment que des sensations en nous ; tout démontre qu'elles expriment des qualités réelles dans les actions. Or, s'il en est ainsi, la conséquence de Hutcheson est détruite, et ce que Price avait démontré possible est maintenant démontré vrai : ces idées ne viennent pas d'un sens, elles viennent de la raison intuitive ; elles sont une conception *à priori* de la raison.

Telle est, Messieurs, la démonstration donnée par Price de l'origine rationnelle des idées morales. Cette démonstration n'est pas seulement belle, elle est encore inattaquable ; il en tire immédiatement la conclusion qui en découle, c'est-à-dire l'immutabilité du bien et du mal.

En effet, dit Price, toute qualité réelle des choses dérive de leur nature. Or, la nature des choses est immuable. Dieu peut détruire les choses, mais il ne peut faire qu'elles soient ce qu'elles ne sont pas. Il ne dépend donc d'aucune volonté ni d'aucun pouvoir de les changer ; donc il en est de même de leurs qua-

lités réelles ; donc le bien et le mal, qualités réelles des actions, sont immuables, comme la nature même de ces actions d'où elles dérivent. Ainsi donc, aucun pouvoir, aucune volonté, pas même celle de Dieu, ne peut rendre bonnes des actions qui ne le sont pas. Ce qu'elles sont, elles le sont éternellement, comme ce qu'est un triangle ou un cercle. Tout jugement moral, vrai, exprime donc une vérité absolue, immuable, éternelle.

Après avoir ainsi démontré la non subjectivité, et par conséquent l'immutabilité des idées du bien et du mal, et l'origine rationnelle de ces idées, il restait à décrire la manière dont le bien et le mal sont conçus ou perçus par la raison ; car, ce n'est pas assez de démontrer que l'idée du bien ne peut être donnée que par la raison, il faut montrer comment la raison la donne. Sur cette question Price est beaucoup moins explicite que sur les précédentes, on peut même dire qu'il ne la traite pas, et cependant son opinion ressort si clairement de tout l'ensemble de ses idées, qu'il est impossible de la méconnaître.

Selon lui, Messieurs, c'est à propos des actions des êtres libres et intelligens que le bien et le mal sont conçus. Le bien et le mal ne sont autre chose que des qualités, des caractères des actions. Ces qualités n'y sont pas visibles pour l'observation, mais elles y sont intelligibles pour la raison. De même qu'à la vue d'un évènement, je conçois qu'il se passe dans la durée, bien que la durée ne me soit pas visible, de même à la vue de certaines actions, il m'apparait et

je conçois qu'elles sont bonnes ou mauvaises. Cette bonté ou cette méchanceté est-elle un rapport de convenance et de disconvenance de l'action avec un certain fait extérieur, comme l'ordre, la volonté de Dieu, la nature des choses, Price le nie formellement. Est-elle un rapport de convenance ou de disconvenance avec une idée absolue du bien, espèce de type qui serait dans notre intelligence comme Platon et Cudworth l'ont pensé, Price ne semble nullement le penser. A la vue des actions leur caractère moral nous apparaît immédiatement, leur bonté si elles sont bonnes, leur méchanceté si elles sont mauvaises, l'absence de ces deux qualités si elles sont indifférentes. Nous reconnaissons bien que ce caractère est identique à lui-même dans les différentes actions où il se rencontre, et que quelque diverses qu'elles soient, c'est toujours par la même qualité qu'elles sont bonnes; mais nous ne dégageons pas l'idée de cette qualité au bout d'un certain nombre d'expériences, pour l'appliquer, à l'avenir, comme formule aux actions, et les juger ainsi par leur convenance ou leur disconvenance avec ce type. Dans chaque cas particulier le caractère de l'action apparaît immédiatement à la raison dès que toutes les circonstances de l'agent et de l'objet sont suffisamment déterminées. Car, par action, Price n'entend pas le simple acte matériel, mais l'acte avec son motif, sa fin, la nature et la situation de l'individu qui le fait, et de l'être qui en est l'objet, toutes les circonstances, en un mot qui l'entourent, en sorte que ces circons-

tances changeant, l'acte a beau rester matériellement le même, l'action est changée. L'esprit ne descend donc pas de l'idée du bien à l'idée des principales vertus, et de l'idée de chacune de celles-ci à celles des différens cas qu'elle comprend. L'esprit suit une marche inverse; la qualité d'être bonnes lui apparaît dans les actions particulières; en rapprochant les actions où il a trouvé cette qualité, il s'apperçoit facilement que toutes ces actions rentrent dans un petit nombre de formules, comme la justice, la véracité, la bienfaisance, la reconnaissance; de là l'idée des différentes vertus ou des différentes branches du devoir; il s'apperçoit bien, en outre, que toutes ces vertus sont vertus par la présence de la même qualité qui est le bien; mais elles n'en sont pas moins différentes et irréductibles l'une dans l'autre. Il est vrai d'une vérité évidente, en d'autres termes, qu'il est bien d'être juste, d'être vrai, d'être bon; mais ces vérités ne peuvent pas se déduire de l'une *d'elles*, ni d'une vérité plus haute; elles sont autant de vérités premières distinctes, autant d'axiômes. Toutes expriment que le bien se rencontre dans une certaine action; mais, comme cette rencontre est un simple fait, et qu'on ne peut en rendre compte par aucune raison, ni par conséquent par une raison commune, il est impossible d'aller plus haut, et il faut s'arrêter là. Ces vérités, selon Price, font partie de la vérité éternelle et immuable, qui est un mode de Dieu. En Dieu résident avec elles l'idée éternelle et immuable du bien, et l'éternelle distinction du bien et du ma . Telle est la

manière dont Price entend la conception du bien par la raison, et dont il explique tous nos jugemens moraux.

Quant à l'idée du bien, Price professe qu'elle est simple; ce qui veut dire que le bien lui-même, ou ce caractère par lequel toutes les actions bonnes sont bonnes, est à ses yeux une qualité *sui generis*, originale, indécomposable comme la blancheur, et, par conséquent, aussi indéfinissable qu'elle. A cet égard l'opinion de Price n'est environnée d'aucun nuage, et c'est par cette opinion qu'il appartient à la première catégorie des philosophes rationnels. Vous comprendrez facilement, Messieurs, qu'une telle opinion, pour qui y croit fermement, n'est pas de nature à être établie par des preuves directes. Comment prouveriez-vous que la blancheur est une qualité simple, et que par conséquent elle est indéfinissable? C'est un fait et vous ne pourriez que l'affirmer. Il en est de même du bien aux yeux de Price; aussi se borne-t-il à dire que la qualité, représentée par ce mot, est simple, et à sommer ceux qui prétendent la définir, d'en montrer les élémens. Mais, si à cela se réduisent les raisons directes, il abonde en raisons indirectes. Il demande, si le bien était définissable, comment cette définition ne se trouverait pas dans tous les esprits, et pourquoi les philosophes qui l'ont cherchée, auraient abouti à des formules si différentes? Il parcourt ces formules, et s'attache à montrer d'une part par quelle illusion on les a prises pour des définitions, et à prouver de l'autre qu'elles n'en sont pas. Les unes, selon lui, n'expriment que quelques-unes des cir-

constances ou des effets inhérens au bien ou à sa perception ; les autres, qu'un des cas du bien, pris pour le bien lui-même ; de la première espèce sont ces formules : le bien est ce qui doit être fait, le bien c'est la perfection, l'excellence ; bien agir c'est agir selon la nature des choses, conformément aux rapports qui existent entre les choses. conformément à la volonté de Dieu, aux lois de la raison, de l'ordre, etc. ; il rapporte à la seconde catégorie tous les systèmes qui ont érigé une certaine vertu, la véracité, la bienveillance, la sociabilité, en type de la vertu, et donné la définition de cette vertu particulière pour la définition du bien lui-même. Il s'attache à démontrer que toutes ces prétendues définitions n'en sont pas, car aucune ne définit le bien, mais autre chose que lui, et toutes présupposent l'idée du bien qu'elles prétendent expliquer ; il montre qu'elles n'ont pas même l'avantage d'éclaircir l'idée du bien, car comme elles en présupposent l'idée, il faut au contraire avoir l'idée du bien pour les comprendre ; il montre, enfin, que comme *critéria* pour déterminer ce qui est bien, toutes sont inutiles, puisque c'est immédiatement et autrement que cette détermination a lieu, et presque toutes inexactes et dangereuses, car presque toutes ont une compréhension plus ou moins grande que le bien lui-même. Il s'étend particulièrement sur les définitions de la seconde catégorie et prouve en détail qu'il est impossible de dériver toutes les vertus d'une seule, et qu'il est aussi facile de tirer la seconde de la première, que la première de la seconde,

la bienveillance de la véracité, par exemple, que la véracité de la bienveillance.

A toutes ces définitions, Price oppose en outre, le témoignage de la conscience, qui atteste selon lui que nous ne procédons d'aucune de ces définitions pour apprécier les actions ; les jugemens moraux portés par les enfans, qui ne se doutent pas de ces formules, et qui sont incapables des raisonnemens qu'exigerait l'appréciation morale par ces formules ; enfin, le vulgaire tout entier, chez qui il est facile de constater la même ignorance, et impossible de méconnaître la même incapacité.

D'où viennent, dit Price, toutes ces définitions et tous les systèmes qui les ont proclamées? de deux causes principales, le désir de rendre raison des jugemens moraux, et l'amour de la simplicité. Il a paru beau de ramener toutes les vertus à une seule dont les autres ne seraient que des variantes, et de prouver par leur participation à la vertu suprême, comment toutes les autres sont des vertus. Mais s'il en était ainsi, il y aurait toujours un premier acte qui serait immédiatement perçu comme bon, et qui serait bon sans qu'on pût en donner d'autre raison, sinon que la raison perçoit qu'il l'est. Ainsi, d'une part, la raison de la vertu suprême échapperait, et avec elle toute véritable démonstration de la morale; et d'une autre part, on aurait bien la définition de l'acte qui est conçu immédiatement bon, mais l'idée du bien conçu dans cet acte resterait toujours indéfinissable. Tous ces systèmes manquent donc le double but qu'ils veulent atteindre, car

ils n'aboutissent ni à définir le bien, ni à démontrer la morale.

Telles sont, Messieurs, très abrégées, les raisons par lesquelles Price défend sa thèse, que le bien n'est pas susceptible de définition. Mais une réflexion doit vous frapper, c'est que de plusieurs de ces raisons et de la théorie de l'auteur sur la manière dont le bien est perçu, il semblerait résulter que le raisonnement n'est jamais de mise en morale, puisque chaque action y est jugée en elle-même, et toujours immédiatement. Cette conséquence de ces idées n'a point échappé à Price, et je ne lui rendrais pas justice si je ne vous disais comment il résout la difficulté.

Deux causes, selon lui, produisent toutes les difficultés que nous rencontrons dans l'appréciation morale, et expliquent l'intervention du raisonnement et de la discussion en morale; la première c'est le conflit qui s'élève fréquemment entre différens devoirs; la seconde c'est la détermination des circonstances qui entourent l'action et qui décident de son caractère. Bien que dans l'un et dans l'autre cas la décision soit toujours l'effet d'une conception immédiate de la raison, la position de la question à décider peut donner lieu à toutes les discussions, à toutes les divergences d'opinion imaginables; et comme de l'exactitude avec laquelle toutes les circonstances de la question sont déterminées dépend la justesse de l'appréciation morale, de là aussi toutes les erreurs qu'on peut commettre en morale.

J'ai voulu, Messieurs, vous donner une idée nette

de la façon dont Price établit son opinion sur la nature du bien et sur la question fondamentale de savoir s'il est définissable. Je serai beaucoup plus rapide sur les autres points de son système.

Price montre qu'à la suite de l'intuition par laquelle nous est révélée la qualité morale des actions, d'autres faits se produisent qui, tous, présupposent cette intuition, mais qui sont, les uns, d'autres intuitions de la raison, et les autres, des faits d'une nature mixte, rationels et sensibles tout à la fois.

A cette dernière classe appartient le jugement qui déclare belles et aimables les actions bonnes, laides et détestables les actions mauvaises. L'émotion agréable que toute bonne action nous cause, est-elle un fait purement subjectif, c'est-à-dire qui dépende entièrement de la nature de notre sensibilité, ou bien participe-t-il, en quelque chose, à l'objectivité des notions morales, telle est la question que Price se pose, et qu'il étend successivement à un grand nombre d'autres affections de notre nature. Je ne ferai que vous indiquer sa conclusion qui est originale, et qui mériterait un examen dans lequel je ne veux pas entrer. Selon Price, parmi les plaisirs qui se produisent dans notre sensibilité, il en est qui sont pour nous inexplicables et dont nous ne pouvons rendre compte qu'en disant que nous avons été faits de manière à ce que leurs causes les produisissent en nous. Mais il y en a quelques-uns qui nous semblent avoir leur raison dans la nature éternelle des choses, et dont, par conséquent, la production nous apparaît, non comme le résultat de

qui, du reste, n'ébranle pas la toute puissance de Dieu, car ce n'est dire autre chose, sinon que la puissance de Dieu ne va pas jusqu'à pouvoir changer sa propre nature, à laquelle le bien est essentiel, ou dont le bien est un mode. Une autre remarque de Price, c'est que si l'idée d'obligation n'est inhérente qu'à celle du bien, il n'y a de loi que le bien, et rien n'est loi que par sa participation au bien; car, l'idée de loi impliquant celle d'obligation, et celle d'obligation celle de bien, il s'en suit que la première implique la troisième. Aussi toutes les qualités qu'on attribue à la loi, son objectivité, sa supériorité sur les personnes, son immutabilité, etc., sont précisément tous les caractères du bien. Telle est l'idée que Price se forme, et de la nature de l'obligation, et de l'origine de l'idée que nous en avons.

La seconde conception, qui est attachée à l'idée du bien, est celle que la pratique du bien rend l'agent digne de bonheur, et celle du mal, de misère; ou, en d'autres termes, que la vertu mérite, et que le vice démérite. Elle est immédiate comme la première; car l'idée de mérite n'est pas moins essentiellement impliquée dans celle de vertu, que celle d'obligation dans celle de bien. Cette conception, dit Price est parfaitement distincte du fait même que la vertu est pour nous une source de plaisir; car autre chose est d'apprendre par expérience que la vertu est accompagnée de bonheur, autre chose de concevoir comme une vérité nécessaire qu'elle en est digne. Cette conception ne résulte pas davantage de la vue que la vertu

est utile à la société; car si cette considération nous incline à vouloir du bien à l'homme vertueux, nous sentons clairement que nous y sommes déterminés antérieurement par une considération plus immédiate et plus simple, c'est qu'il est vertueux, et que par elle-même et en soi, la vertu est digne du bonheur.

Telle est, Messieurs, la description que Price donne du fait moral. Le surplus de son ouvrage est principalement consacré à deux choses : d'une part, à déterminer quelles sont les actions dans lesquelles nous découvrons la bonté morale, et c'est ce qu'il appelle la question de la matière du bien; d'autre part, à rechercher la différence qui existe entre la vertu absolue et la vertu pratique, et quelles sont les facultés qui rendent un être capable de vertu. Je ne m'arrêterai pas à vous exposer la doctrine de Price sur ces deux questions secondaires. Qu'il me suffise de dire que sur ces deux questions, la doctrine de Price n'offre rien d'original, et qui dépasse les plus simples données du sens commun. Conformément à son principe que nous concevons immédiatement le bien dans chaque action, il nie qu'il existe un devoir duquel tous les autres puissent être déduits, ou ce qui revient au même, une vertu dans laquelle les autres viennent se résoudre, et se borne à en donner l'énumération ordinaire. Quant à la seconde question, Price, comme tout le monde, assigne la liberté et l'intelligence comme les conditions de la moralité d'un être, et comme tout le monde encore, distingue entre la vertu absolue, qui consiste à faire volontairement et avec intelligence des

actions conformes à la loi morale, et la vertu pratique, qui existe par cela seul que nous croyons agir conformément au bien, alors même qu'il n'en est rien. Il n'y a rien là, comme vous le voyez, que tous les moralistes n'aient reconnu et proclamé.

Vous me pardonnerez, Messieurs, de m'être laissé aller, malgré ma promesse d'être rapide, à cette exposition développée du système de Price; comme il présente une construction régulière et claire du système rationnel dans tout ce que ce système a de constitutif, j'ai cru que je devais profiter de cette occasion pour vous l'offrir dans son ensemble. Le type ainsi posé, je ne vous signalerai plus dans les autres systèmes rationnels que les points par lesquels ils en diffèrent, et, comme je vous l'ai dit, ces points se ramènent principalement à un, qui est celui de la nature du bien et de la réductibilité ou de l'irréductibilité de la notion que nous en avons.

Mais avant d'interroger, sur cette question fondamentale, les systèmes qui la résolvent autrement que celui de Price, je soumettrai, dans la prochaine leçon, son opinion à un sérieux examen.

Vingt-deuxième Leçon.

SYSTÈME RATIONNEL. — CRITIQUE DE PRICE.

L'objet de ma dernière leçon a été de vous faire connaître les principaux points de la doctrine morale de Price. Cette doctrine se divise en deux parties, la partie négative et la partie positive. La partie négative est tout entière dans la démonstration de cette vérité, que les caractères du bien ne permettent pas d'en attribuer la révélation ni à l'instinct ni à la raison empirique, mais que l'idée ne peut nous en être donnée que par la raison intuitive. Cette partie négative de la doctrine de Price, je l'adopte sans réserve. La partie positive comprend deux choses; d'une part l'opinion de Price sur la nature du bien et la manière dont la raison le conçoit; d'autre part la description des différens phénomènes rationnels et sensibles qui accompagnent en nous la conception du

bien. J'adopte encore, sauf développemens et modifications, cette dernière partie de la doctrine positive de Price; mais quant à ce qu'il pense de la nature du bien et de la manière dont il se révèle à la raison, mon opinion diffère notablement de la sienne, et je me propose de consacrer cette leçon à vous montrer en quoi et pourquoi. C'est précisément à cause de cette dissidence et de la gravité de la question sur laquelle elle porte, que j'ai dû dans la précédente leçon vous faire connaître avec étendue les sentimens de Price et les motifs par lesquels il essaie de les justifier. Je le devais encore par une autre raison, c'est que l'opinion de Price sur ce point fondamental a beaucoup d'autorité dans ce pays, où les doctrines de l'école Écossaise l'ont importée et popularisée. En effet, le système de Price est précisément celui de Reid et de Dugald Stewart. Sans doute ces derniers philosophes ont élargi le champ dans lequel leur devancier s'était enfermé, en introduisant dans la recherche morale l'examen de la nature, des lois et du rôle en nous de l'amour de soi et des instincts; mais quant au problême moral proprement dit, ils l'ont envisagé du même point de vue, et sont arrivés par le même chemin aux-mêmes conclusions. C'est ce qu'un très-petit nombre de détails sur la manière dont Stewart considère le problême et le résout, suffira pour établir. Ces détails seront courts, Messieurs; permettez-les moi; après quoi j'arriverai à l'examen critique que je vous ai annoncé.

Stewart, Messieurs, et dans les *Esquisses* dont j'ai

publié la traduction, et dans son ouvrage posthume *Des facultés actives et morales de l'homme* qui vient également d'être traduit, distingue deux questions dans le problême fondamental de la morale, celle de la nature du bien, et celle de la faculté qui nous le révèle; et il examine sucessivement ces deux questions.

Sur la première, voici ses conclusions : il pose en fait que c'est à la vue des actions que l'idée de bien pénètre en nous; il affirme que cette idée représente une certaine qualité des actions, comme celle de mal la qualité contraire; il établit que ces qualités existent dans les actions indépendamment de nous, comme les qualités premières dans les corps, et ne sont point du tout de simples rapports des actions à nous, comme le sont de nous aux corps les qualités secondes. Quant à la nature de ces qualités, il les déclare, ainsi que les idées que nous en avons, parfaitement originales, simples, irréductibles, et par conséquent indéfinissables; et à l'exemple de Price et de Reid qu'il cite, il montre que nous ne pouvons traduire les mots de *bien* et de *mal* que par des phrases synonymes, ou en substituant à l'idée même qu'ils représentent celle de quelqu'une des circonstances qui en accompagnent la perception. Telles sont les opinions de Stewart sur la nature du bien.

Quant à la question de la faculté qui perçoit le bien dans les actions, il dit que la solution doit en être conséquente aux faits incontestables qu'il vient d'établir sur la nature du bien. Et après avoir fait l'histoire des opinions successives, professées en Angleterre sur

ce problème, il pose les conclusions suivantes : 1° le bien étant une qualité simple et réelle dans les actions, on ne peut en rapporter l'idée qu'à une faculté qui nous donne des idées originales et qui saisisse dans les choses les qualités qui y sont; 2°. on ne peut donc rapporter cette idée à un sens de la nature du goût et de l'odorat, car de tels sens ne nous révèlent pas ce que sont les choses, mais simplement l'effet qu'elles produisent sur nous; 3°. on ne peut non plus la rapporter à la raison, si, par raison, on n'entend que la faculté qui saisit les rapports et déduit les conséquences des idées déjà obtenues, car l'idée du bien est une idée orignale, première, et non l'idée d'un rapport ou d'une conséquence; 4°. mais si, par *sens* on entend une faculté analogue à celle qui saisit l'étendue dans les corps, et si, par *raison*, on entend la raison intuitive, qui nous donne les idées simples et originales d'espace, de durée, de cause, on peut rapporter l'idée de bien ou à un sens ou à la raison; 5° quant au choix entre ces deux origines, Stewart incline pour la raison, mais en déclarant que la question devient sans importance, du moment que l'on admet que les mots *bien* et *mal* représentent des qualités simples et réelles des actions.

Voilà, Messieurs, l'opinion de Stewart. J'ose dire qu'il n'est besoin d'aucun commentaire pour montrer sa parfaite indentité avec celle de Price. J'arrive donc immédiatement à l'examen de cette opinion qui est le véritable objet de cette leçon.

Pour la juger, Messieurs, il n'y a qu'un moyen, c'est de la rapprocher des faits qu'elle a la prétention

de représenter. Il est donc nécessaire de rappeler ici ces faits. Comme vous les connaissez déjà, je le ferai dans le moins de mots possibles.

L'observation atteste et la raison conçoit que toute action humaine a un mobile et un but. En recherchant quels sont les buts distincts des actions humaines, on trouve que ces buts se réduisent à trois : 1° l'objet propre d'un des penchans de notre nature ; 2° la plus grande satisfaction de notre nature, ou le plaisir qui en est la suite ; 3° ce qui est bien en soi. On trouve pareillement que tous les mobiles distincts des actions humaines se réduisent à trois, qui correspondent à ces trois buts, savoir : 1° l'un des instincts de notre nature ; 2° le désir de formation secondaire, qu'on appelle amour de soi ou désir du bonheur ; 3° l'obligation. De là, trois formes pures de déterminations, sans compter les formes mixtes, qui résultent des diverses combinaisons possibles des trois buts et des trois mobiles.

Cela posé, Messieurs, nous appelons du nom de bien les choses suivantes :

1°. Les objets des divers instincts de notre nature ; ainsi les alimens, la richesse, le pouvoir, la gloire, l'estime, l'amitié, sont des biens. *Bien*, dans cette première acception, désigne donc ce qui est propre à satisfaire un de nos désirs. Aussi y a-t-il autant de ces biens que nous avons de désirs.

2°. La plus grande satisfaction de notre nature, c'est-à-dire, ou son plus grand bien, ou son plus grand bonheur, selon qu'on considère la satisfaction

elle-même, ou sa conséquence, qui est le plaisir. Ici le mot *bien* ne représente plus l'objet d'un désir, ni sa satisfaction, mais la plus grande satisfaction de tous nos désirs. Chacun peut entendre ce bien à sa manière, mais il est un pour chacun.

3°. Le bien en soi. Par *bien*, dans cette troisième acception, nous entendons non ce qui n'est bon que par rapport à nous, mais ce qui est bon indépendamment de nous et de tout individu, ce qui est bon en soi et d'une manière absolue. Il n'y a qu'un bien de cette espèce, tandis qu'il y a autant de biens de la seconde que d'espèces d'êtres, et autant de la première que de désirs dans les individus.

4°. La conformité de l'action volontaire d'un être intelligent et libre au bien en soi. Le mot *bien*, dans cette dernière acception, représente cette qualité de la conduite des individus intelligens et libres d'être, conforme au bien absolu; ce bien est la vertu, la moralité, le bien moral.

Vous voyez, Messieurs, que le mot *bien* a, dans notre langue, quatre acceptions différentes, et même cinq, si l'on veut distinguer entre la satisfaction de nos désirs et le plaisir qui l'accompagne; et même six, si l'on voulait s'arrêter à une autre distinction entre les véritables objets de nos désirs et les choses propres à nous les procurer, qui sont les choses *utiles*. Mais ne subdivisons pas, et tenons-nous-en à ces quatre acceptions. Si elles sont différentes, vous devez bien présumer que les choses qu'elles représentent ne peuvent avoir les mêmes caractères, ni les idées

que nous en avons, la même origine. Marquons donc encore ces différences qui sont aussi des faits.

1°. Nos instincts seuls déterminent ce qui est bon et mauvais pour nous, dans la première acception. Ainsi, si les alimens, la gloire, le pouvoir, sont des biens pour nous, c'est que notre nature aspire à ces différentes choses. Si notre nature était autrement faite, ces biens n'en seraient pas pour elle. Ces biens sont donc relatifs, et parce qu'ils le sont, l'expérience seule a pu nous les faire connaître; l'idée en est donc empirique.

2°. Notre raison apprend de l'expérience que tantôt notre nature est satisfaite, et que tantôt elle ne l'est pas; que tantôt elle l'est plus, tantôt moins. Elle apprend également de l'expérience ce en quoi consiste sa plus grande satisfaction, laquelle serait évidemment autre, si notre nature était différente. L'idée du plus grand bien de notre nature est donc empirique, et ce bien lui-même relatif.

3°. Le bien en soi n'est pas relatif, puisqu'il est bien par lui-même et absolument. D'un autre côté, l'observation ne pouvant rien atteindre d'absolu, il est impossible que l'idée de ce qu'est le bien en soi dérive de l'expérience. Cette idée, quelle que puisse être la chose qu'elle représente, est donc une conception *à priori* de la raison.

4°. Le bien en soi conçu, il est absolument vrai que toute action conforme à ce bien est bonne. L'idée du bien moral est donc enveloppée dans une conception absolue; elle dérive donc de la raison, elle est

donc absolue, et le bien qu'elle représente absolu comme elle.

De ces quatre biens, Messieurs, remarquez qu'il en est trois qui sont définis, et dont nous avons une idée précise, ce sont le bien instinctif, le bien personnel et le bien moral. Un seul ne l'est pas encore, le bien en soi, et nous sommes à la recherche de sa définition. Les deux premiers sont des buts d'action, mais ils ne sont point obligatoires, nous l'avons démontré; le désir seul nous détermine à les rechercher. Le troisième est aussi un but d'action, et le seul qui puisse être et qui soit obligatoire. Le quatrième est cette qualité que communique à la conduite la poursuite de ce dernier but.

Tels sont les faits, Messieurs, tels du moins ils m'apparaissent. Le propre des doctrines morales fausses est de les méconnaître, de les défigurer plus ou moins, et c'est pour cela qu'elles sont fausses. Celle qui les défigure le plus est la doctrine égoïste : toutes ces distinctions que je viens de marquer, elle les efface; tous ces faits que je viens de vous signaler, elle les absorbe dans un seul, la recherche calculée du bien personnel. La doctrine instinctive est moins aveugle; elle distingue deux buts et deux mobiles : le but et le mobile instinctifs, le but et le mobile personnels; mais elle méconnaît tout le reste. La doctrine de Price, Messieurs, est beaucoup plus près de la vérité; elle reconnaît les trois mobiles et les trois buts, mais elle altère l'idée du troisième, et elle l'altère en supprimant la distinction qui existe entre le



bien absolu et le bien moral. Ces deux faits liés mais distincts, elle les confond en un seul, qui ne retient exclusivement ni les caractères de l'un, ni ceux de l'autre, mais qui les réunit, et, en les réunissant, les défigure. Là me semble être le vice fondamental de la doctrine de Price. Mais, avant tout, établissons d'une manière plus nette en quoi consiste son opinion, en quoi consiste la mienne, et le point précis par lequel elles diffèrent. Nous verrons après, si c'est moi qui vois dans les faits une distinction qui n'y est pas, ou si c'est lui qui en efface une qui y est.

Selon Price, selon Cudworth, selon Stewart, l'idée du bien n'est pas autre chose que l'idée d'une certaine qualité des actions, découverte en elles par la raison intuitive. Ainsi, hors des actions, il n'y a rien qui soit bon, et s'il n'y avait point d'actions le bien n'existerait pas. Il n'en existerait tout au plus que l'idée en Dieu; et cette idée serait celle d'une qualité possible, que pourraient revêtir des actions possibles. Telle est l'opinion de ces philosophes.

Selon moi, Messieurs, tout cela n'est vrai que du bien moral. L'idée du bien moral est j'en conviens, l'idée d'une certaine qualité des actions, qualité qui y existe réellement et que ma raison y découvre. S'il n'y avait point d'actions, cette qualité et par conséquent le bien moral n'existerait pas; l'idée seule en existerait, et cette idée serait celle d'une certaine qualité possible d'actions possibles. Mais pour moi, Messieurs, le bien moral ou cette qualité n'est point un un attribut intrinsèque de certaines actions comme la

forme ronde de certains corps; c'est, au contraire, le rapport qui existe entre la tendance de certaines actions et un certain but absolument bon auquel les actions peuvent tendre ou ne pas tendre, et par rapport auquel elle sont bonnes quand elles y tendent, mauvaises quand elles n'y tendent pas. Ce but est le bien en soi; car il est la seule chose au monde qui soit bonne par elle-même, et tout ce qui est bon ne l'est que par rapport à lui. Ce but est la réalité dont le mot *bien* est le nom, la seule dont l'idée forme avec celle du bien une équation absolue, puisque ces deux idées n'en font qu'une et sont identiques. Cette réalité existe indépendamment des actions, puisqu'elle est le but légitime de toute action libre. Sans elle les actions ne pourraient être ni bonnes ni mauvaises, puisqu'elles ne sont bonnes ou mauvaises que par leur rapport avec ce but qui est le bien. Loin donc que l'idée du bien ne représente que la qualité par laquelle les actions sont bonnes, il est vrai de dire que la bonté dans les actions n'est qu'une bonté dérivée, une bonté qui ne consiste que dans leur conformité avec ce que représente réellement et directement l'idée du bien, c'est-à-dire, avec ce qui seul est bon par soi-même, avec ce qui seul est véritablement le bien. Il faut donc distinguer le bien en soi et le bien moral; le bien en soi qui est un but d'action, comme la satisfaction de notre nature, comme les objets divers de nos instincts, mais qui se distingue de tout autre en ce qu'il est *le bien* et par conséquent ce à quoi nous *devons* aspirer; puis le bien moral ou la vertu, qui est la

qualité que revêt la conduite, que revêtent les actions quand elles vont à ce but.

Cadworth, Price, Stewart, confondent ces deux biens en un seul; ils ne voient dans le bien qu'une qualité des actions, qui est à la fois le caractère qui les rend bonnes et le but pour lequel elles doivent être faites. Vous voyez, Messieurs, l'opinion de ces philosophes, vous voyez la mienne, et vous saisissez bien la différence qui les sépare.

Mais je ne vous aurais pas fait embrasser toute l'étendue de cette dissidence, si je ne vous faisais voir, comment, selon qu'on adopte l'une ou l'autre de ces opinions sur la nature du bien, on est conduit d'une part à se former des idées différentes sur la manière dont il est conçu tant en lui-même que dans les actions, et, de l'autre, à résoudre d'une manière différente aussi la question de savoir si le bien est ou n'est pas définissable. Permettez-moi quelques développemens sur ces deux points.

Comment s'opère la perception du bien dans mon opinion? Le voici. La bonté et la méchanceté dans les actions n'étant que leur conformité ou leur non conformité avec le bien en soi, il est évident qu'elles n'ont pour moi aucun caractère tant que je ne possède pas l'idée de ce bien. Ce peut donc bien être à propos des actions que je vois faire ou que je fais que je conçoive l'idée de ce bien, et je puis bien la concevoir plus ou moins clairement; mais, claire ou obscure, cette idée doit précéder dans mon esprit toute appréciation des actions particulières. Ainsi le début des conceptions

morales dans mon système, c'est nécessairement la conception du bien en soi ; tant que je n'ai pas cette conception, je puis apprécier les actions d'après les maximes du sens commun ou de l'éducation que j'ai reçue ; je ne les juge pas véritablement par moi-même. Mais l'idée du bien conçue, comment se fait cette appréciation ? nécessairement encore par la confrontation des actions avec le bien en soi. Tout jugement des actions est donc la perception d'un rapport plus ou moins visible et par conséquent plus ou moins facile à déterminer ; il n'y a donc qu'une conception immédiate, celle du bien en soi ; toute conception de la bonté ou de la méchanceté morale, c'est-à-dire, toute appréciation des actions est donc médiate, et nous descendons de l'une à l'autre, la conception du bien en soi étant le point de départ, celle du bien des actions la conséquence. Voilà comment se passent nécessairement les choses dans mon opinion.

Elles se passent tout autrement dans l'opinion de Price. A la vue des actions qui s'accomplissent autour de nous, nous percevons immédiatement la bonté ou la méchanceté qui est en elles. Je vous vois voler, je vous vois secourir un pauvre, ma raison perçoit immédiatement que l'une de ces actions est mauvaise, l'autre bonne ; elle découvre immédiatement en elles ces qualités. Puis ultérieurement nous tirons de cette expérience ces maximes générales, voler est mal, faire l'aumône est bien. Et puis ultérieurement encore, nous dégageons de ces maximes générales l'idée même du bien, soit que nous la tirions par abstraction de la qua-

lité même qu'elle représente comme semble le croire Price, soit que l'idée de cette qualité fût antérieurement en nous comme le présume Cudworth. Ainsi, je commence par percevoir dans les actions les qualités de bonté et de méchanceté morales, puis je tire de ces jugemens particuliers les maximes générales qui qualifient les actions, d'où je dégage enfin l'idée même du bien, voilà le procédé de la perception du bien dans l'opinion de Price. Ce qui est immédiat, dans cette opinion, c'est l'appréciation des actions particulières, ce qui est médiat c'est l'idée du bien. Nous commençons dans cette opinion par où nous finissons dans la mienne, et réciproquement. Et tout cela est une conséquence nécessaire des idées diverses que nous nous faisons de la nature du bien.

Une autre conséquence je ne dis plus nécessaire, mais naturelle de cette diversité, c'est l'opposition de l'opinion de Price et de la mienne sur la question de savoir si le bien est définissable. Vous allez voir, Messieurs, comment l'idée de Price, que le bien est une chose simple et irréductible, tient à son idée que le bien n'est qu'une qualité des actions, et comment, dans la critique à laquelle je vais soumettre son système et avec le sien tous les systèmes rationnels de la même catégorie, je ne devais pas et ne pouvais pas séparer ses opinions sur ces deux points.

En effet, Messieurs, supposez que l'idée que je me fais et du bien en soi, et du bien moral, et de la manière dont le dernier est déduit du premier, soit exacte; n'est-il pas évident que je ne puis me passer de la dé-

finition du bien, ni par conséquent prétendre que le bien est indéfinissable et qu'il n'y a rien à en dire que de le nommer? Comment, si je ne concevais pas, ni quel est, ni en quoi consiste ce but extérieur qui est absolument bon, qui est le bien, pourrais-je déterminer si les actions y tendent ou n'y tendent pas, et par conséquent si elles sont ou ne sont pas moralement bonnes? Il est évident que la chose me serait absolument impossible, et que, dans mon système, la première condition de tout jugement moral précis est une définition du bien en soi. Il est donc impossible, dans mon système, d'admettre que le bien soit indéfinissable, et aussi l'effort de tous les moralistes qui l'ont professé a été de définir le bien absolu, d'en déterminer l'idée; c'est même par ces définitions, que leurs systèmes divers se distinguent, comme nous le verrons. Cette même nécessité existe-t-elle dans l'opinion de Price? En aucune façon. Car le bien, selon lui, étant une qualité des actes, une qualité que nous y percevons immédiatement, il n'est pas plus nécessaire dans son opinion de définir le bien pour juger si les actions sont bonnes, qu'il n'est nécessaire de définir la blancheur pour juger si les objets sont blancs. Ainsi rien ne force, dans cette forme du système rationnel, d'arriver à une définition du bien. Il est vrai que si cette qualité des actions était définissable et définie, le système n'en subsisterait pas moins; mais supposez que ce système soit réellement faux; supposez que le bien dans les actions ne soit que leur conformité à une chose extérieure, le bien en soi, alors on devinerait pourquoi tous les

philosophes qui ont professé cette forme du système rationnel, ont tous préféré dire que le bien était une qualité simple et indéfinissable; c'est que si on ne définit pas la bonté morale, comme elle doit l'être, la conformité de l'acte au bien absolu, on ne sait plus qu'en dire, il est impossible de s'en faire une idée. Or, cette seule définition possible étant en opposition avec le système même, et par conséquent devant être exclue, il n'y avait plus qu'un parti à prendre, qui était de supposer et de déclarer que la bonté morale est une qualité simple, et qu'on ne peut la définir.

Vous voyez donc que ma dissidence avec Price, qui est celle des systèmes rationnels qui définissent le bien et de ceux qui ne le définissent pas, s'étend à trois choses : la nature du bien, la perception du bien et la définition du bien ; et vous voyez en même tems comment elle est liée sur ces trois points, et comment existant sur l'un, elle doit s'étendre aux deux autres. Ma critique embrassera donc, Messieurs, l'opinion de Price sur ces trois points. Autrement elle ne serait pas intelligente.

Je ferai deux choses, Messieurs, je chercherai d'abord à vous expliquer, en supposant que mon opinion soit vraie, comment des philosophes distingués ont été conduits à concevoir et à admettre l'opinion que le système de Price représente ; je m'efforcerai ensuite de faire voir qu'elle est inconciliable avec les faits. Je commence par le premier point.

Et d'abord, Messieurs, il est très-facile de s'expliquer historiquement, comment Price et les Écossais

fut de même des philosophes écossais, ouvriers à la même tâche et y travaillant dans le même point de vue. Il accepta donc l'idée consacrée que le bien et le mal sont des qualités des actions, et des qualités simples et indéfinissables. Aussi bien la théorie de Locke avait enraciné le préjugé que toutes les idées fondamentales de l'esprit humain sont des idées simples; les ennemis même de Locke subissaient ce préjugé, et Price n'avait garde d'admettre que les idées du bien et du mal moral appartinssent à la classe inférieure et dédaignée des idées de rapports. Tels sont les antécédens qui conduisirent Price à adopter l'opinion que nous combattons; en voilà, en lui du moins, les origines historiques.

Mais cette opinion a sa racine dans des causes beaucoup plus générales, et qui devaient, indépendamment de toute circonstance historique, conduire naturellement quelques philosophes à s'y arrêter. Je vais vous en indiquer rapidement quelques-unes.

Si les découvertes de la réflexion restaient la propriété de ceux qui réfléchissent, la science, Messieurs, au lieu d'être la source du bonheur et du perfectionnement de l'humanité, ne serait utile qu'au petit nombre de ceux qui la cultivent; et bientôt même, en demeurant sous la forme qui lui est propre, elle deviendrait, par ses accroissemens continuels, un héritage que peu d'esprits seraient capables de recueillir. Mais il n'en va pas ainsi : à mesure que la science découvre, les vérités qu'elle a mises en lumière descendent, après avoir subi les longues épreu-

ves de l'examen, dans les esprits moins éclairés, puis dans ceux qui le sont moins encore, et finissent par devenir un bien commun, à la propriété duquel tous participent, les pâtres comme les rois, et les ignorans comme les savans; de plus, par une loi sage de la Providence, en devenant ainsi le patrimoine de tous, elles dépouillent leur forme scientifique, et se séparant peu à peu des raisons plus ou moins nombreuses qui les ont fait admettre, elles finissent par s'établir dans la croyance commune sous forme d'axiomes; et c'est sous cette forme simple qu'elles sont transmises des pères aux enfans, et, grâce à cette forme, que l'héritage de la vérité acquise peut s'accroître indéfiniment, sans devenir jamais pour les intelligences communes un fardeau impossible à porter. C'est ainsi, Messieurs, que se forme et s'enrichit de siècle en siècle cette science de tous qu'on appelle le sens commun, et qui n'en est plus une, parce que nous la recevons de notre nourrice, et la respirons avec l'air de notre tems. Si on analysait les vérités dont se compose, dans une nation et dans un siècle donnés, le sens commun, on y distinguerait deux espèces d'élémens: d'une part, le petit nombre de croyances innées dans l'esprit humain, qui sont, en quelque sorte, le capital intellectuel que chaque homme apporte en naissant, la dot de Dieu à tous; et d'autre part, un grand nombre de vérités successivement acquises par la réflexion des précédentes générations, et qui, successivement aussi, sont venues, chaque siècle, enrichir et accroître ce fonds commun. On re-

marquerait de plus que, quoique acquises, et n'ayant d'abord été admises que sur bonnes preuves, ces dernières se confondent entièrement avec les premières, paraissent, comme elles, des axiomes évidens par eux-mêmes, qui n'ont pas de preuves et qui n'ont pas besoin d'en avoir, et qu'il serait aussi insensé de contester que les autres, dont personne ne les distingue, tout le monde ayant oublié qu'un jour elles ont été acquises, un autre disputées, un autre reconnues vraies, et qu'elles ont ainsi une origine toute différente. Voilà, Messieurs, comment les choses se passent; voilà comment se crée et augmente le sens commun; voilà ses loix, voilà ce qui fait que le monde avance, se développe, s'éclaire; et dans le monde tout le monde, ici davantage et là moins; voilà enfin ce qui fait la différence entre les différentes sociétés d'hommes, le sens commun des unes étant plus riche que celui des autres.

Si cela est vrai de tous les ordres de vérités, comment n'en serait-il pas ainsi des vérités morales, en supposant, comme nous le faisons et comme j'ose dire que cela est, que l'appréciation des actions soit la découverte de leur rapport avec un certain but, qui est le bien, et dont la conception est immédiate? Quel autre ordre de vérités importe t-il davantage à l'humanité de découvrir? Sur quel autre la réflexion a-t-elle dû se porter plus tôt et avec plus d'attention et de suite? Dans quel autre, par conséquent, les découvertes ont-elles dû être plus anciennes et plus nombreuses, surtout si on songe qu'importantes com-

me elles étaient, la Providence a dû les rendre faciles? Et quel autre, par suite, a dû fournir de bonne heure au sens commun plus de maximes et d'axiomes? Si donc notre hypothèse est fondée, voici, Messieurs, comme les choses se passent en morale. A mesure que la civilisation fait des progrès, l'esprit humain découvre successivement les actions qui sont conformes au bien absolu, et à mesure que ces découvertes se font, elles se formulent dans le sens commun en maximes qui prononcent absolument que telle action est bonne ou mauvaise; peu à peu le pourquoi de ces propositions s'oublie, on ne s'en occupe plus, et ces maximes prennent l'apparence d'axiomes qui expriment des vérités immédiates, premières, évidentes par elles-mêmes. Et la preuve que les choses se passent ainsi, c'est qu'il ne faut pas remonter bien loin dans l'histoire de notre civilisation pour trouver une époque où, sur certaines actions, dont le caractère est aujourd'hui parfaitement fixé, le jugement de l'humanité était flottant et n'osait décider; c'est encore qu'on ne saurait prendre au hasard deux époques successives dans l'histoire d'une civilisation, sans rencontrer des différences entre la morale publique de ces deux époques. Or, que suit-il, Messieurs, du phénomène que je vous signale? Il s'ensuit que, dans une civilisation avancée, dans une civilisation comme la nôtre, par exemple, le caractère moral de la plupart des actions étant parfaitement déterminé, nous jugeons très-souvent les actions d'une manière immédiate, et sans comparaison préalable de

ces actions avec le bien absolu ; et de là, pour le dire en passant, la facilité avec laquelle la moralité d'un peuple peut être passagèrement pervertie sur un point donné, et l'ébranlement que subissent toutes les vérités morales aux époques où des vérités d'une autre espèce, mais passées comme elles dans le sens commun, sont mises en question. Qui conteste, par exemple, que voler est mal; et qui s'inquiète de savoir pourquoi? Personne. Il semble donc que la méchanceté morale du vol soit naturellement perçue d'une manière immédiate, et qu'elle le soit dans l'action. Or, les mêmes faits produisant la même illusion dans une foule de cas, elle prend, cette illusion, les apparences et l'autorité d'une vérité; et ce qui la redouble, c'est que le philosophe trouve *en lui* l'appréciation morale opérée par le même procédé qu'il observe autour de lui. En effet, nous philosophons à un âge où tous les jugemens du sens commun ont pénétré dans notre esprit et s'y trouvent établis. Nous avons donc, nous aussi, la tête remplie de notions faites sur le caractère des différentes actions, et à nous aussi, il arrive souvent de les juger immédiatement. Quoi donc de plus naturel que de prendre ce procédé, que nous voyons appliqué hors de nous et que nous sentons s'appliquer en nous, pour le procédé vrai, naturel, primitif, de l'appréciation morale? Ainsi fait-on, Messieurs; et on oublie les exceptions, c'est-à-dire les cas difficiles qui obligent de revenir au procédé vrai, ou on les explique par d'autres circonstances; et on ne fait pas attention qu'à ce

compte il faudrait regarder comme immédiates une foule de vérités certainement acquises, et qui sont devenues aussi des axiomes. L'apparence éclipse tout, triomphe de tout, et on adopte l'opinion dont Price a fait son système. C'est là, en effet, parmi les causes qui l'ont engendrée, l'une des plus puissantes; c'est la première que je vous signale.

Une seconde, Messieurs, et qui se rattache à une autre loi de l'esprit humain, c'est la forme sous laquelle les vérités morales sont et doivent nécessairement être rédigées en tant que préceptes, dans l'éducation et dans les lois. Nos parens, nos nourrices ne nous disent pas : cela est bon, cela est mauvais par telle et telle raison; ils nous disent simplement : ceci est bon, ceci est mauvais; et la première raison, c'est que nos parens et nos nourrices seraient en général fort embarrassés de faire la preuve qu'ils omettent : ils n'ont pas reçu cette preuve, ils ne peuvent la rendre; mais une seconde raison, c'est la manière même dont toute loi, tout précepte moral doit être rédigé pour obtenir son effet, c'est-à-dire, pour être immédiatement et clairement compris. Si les lois et les préceptes procédaient par démonstration; s'ils disaient : le bien absolu est telle chose; telle action dans telle circonstance est conforme ou contraire à ce bien; donc vous devez la faire ou l'éviter; évidemment la loi serait longue et le précepte embarrassé. Il est bien plus simple et bien plus clair de dire : tu feras cela; tu ne feras pas cela; ou bien : ceci est bon, ceci est mauvais, sans dire pourquoi, et en s'en rapportant

pour sanctionner la loi, et à l'autorité du sens commun qui l'appuie, et à la vue obscure du bien absolu qui est dans toute nature humaine, et qui confirme secrètement tout ce qu'on peut dire de vrai, comme secrètement elle infirme tout ce qu'on peut dire de faux en morale. Ainsi, Messieurs, la formule naturelle et, en quelque sorte, nécessaire de tout précepte comme de toute loi, place immédiatement le bien et le mal dans l'action, et semble proclamer que le bien et le mal n'en sont que des qualités, et que c'est là que nous en saisissons et que nous en recueillons l'idée : autre cause d'illusion, qui devait concourir à faire adopter cette opinion par les philosophes.

D'autres plus puissantes encore, se rencontrent dans la manière même dont s'accomplissent naturellement en nous la conception du bien en soi et l'appréciation des actions qui en dérive.

Et d'abord, Messieurs, bien qu'il n'y ait rien de si différent que le bien en soi et le bien moral, puisque l'un est un but entièrement distinct et indépendant de tout acte, tandis que l'autre est la qualité de l'acte d'être conforme à ce but ; il faut dire pourtant que dans beaucoup de cas l'appréciation de cette qualité dans l'acte est extrêmement facile, en sorte que la conception et le jugement sont très-voisins, et pour ainsi dire enveloppés dans un seul et même acte de l'esprit. Aussi bien, Messieurs, la Providence ne pouvait-elle environner de difficultés l'appréciation morale d'un certain nombre d'actions, qui sont en

quelque manière la substance de la conduite, tant elles se représentent souvent; et quoique toutes les précautions aient été prises dans la constitution de notre nature pour que nos instincts et notre intérêt nous les fissent envisager comme elles doivent l'être, encore la garantie de l'appréciation morale ne pouvait-elle être négligée quand il s'agissait d'un résultat si important. Aussi trouvons-nous leur caractère moral consacré, à très-peu de différence près, chez tous les peuples, et ne saurait-on indiquer une époque où il fut complètement incertain. Ce fait a trompé de deux manières les philosophes. En premier lieu, comme ces actes se présentent d'abord à l'esprit quand on s'occupe de morale, ils ont été choisis de préférence pour exemples, et comme on en trouve l'appréciation immémoriale et la même chez tous les peuples, on a argué de là en faveur de l'immédiateté de cette appréciation. En second lieu, en étudiant l'appréciation morale elle-même, dans celle de ces actes où elle est très-prompte et très-facile, on ne l'a vue que dans les cas les plus favorables à l'opinion qu'elle est immédiate, et il a été plus facile d'y trouver une confirmation de cette opinion.

En second lieu, Messieurs, c'est toujours à propos des actions que nous nous élevons à l'idée du bien en soi, comme c'est toujours à propos des phénomènes qui se succèdent ou qui arrivent que nous nous élevons à la conception de la durée et des causes. C'est là une loi générale de la raison intuitive que je vous ai souvent signalée. Quoique capable de concevoir im-

médiatement certaines idées, il faut toujours qu'une circonstance vienne la déterminer à le faire, autrement elle ne le ferait jamais; et cette circonstance est toujours un fait qui, pour être compris ou apprécié, exige la notion *à priori* que la raison conçoit à son occasion. En voyant des faits qui se succèdent, ou en palpant les parties d'un corps, nous ne comprendrions pas que les uns se succèdent sans la notion de la durée, ni que les autres sont juxta-posées sans celle de l'espace; c'est pourquoi notre raison intervient, et produisant les idées de ces deux choses, rend possibles celles de succession et d'étendue. Il en est de même de la notion du bien par rapport à la moralité des actions; sans cette notion, le caractère moral des actions ne pourrait être conçu; aussi est-ce à propos des actions que nous sentons le besoin de juger, que la raison s'élève à l'idée du bien au moyen de laquelle ces jugemens deviennent possibles. Or, il arrive nécessairement dans ce cas, ce qui arrive dans tous les cas analogues; nous sommes plus frappés de la matière même de l'appréciation que de sa forme, ou, en d'autres termes, du jugement particulier porté, que de l'idée subitement introduite dans notre esprit qui nous a rendus capables de le porter, et le plus souvent nous ne remarquons pas même cette idée. Ainsi, quand à la vue de faits qui se succèdent, nous jugeons, à l'aide de la notion de durée qui survient, qu'ils se succèdent; ce qui nous frappe c'est ce jugement qu'ils se succèdent; ce qui ne nous frappe pas, c'est l'idée de durée et le rôle qu'elle a joué dans le jugement. Et

voilà pourquoi beaucoup de philosophes ont prétendu que l'idée de durée sortait du fait de succession, qu'elle en était abstraite, ne remarquant pas quel paralogisme il y a, à faire sortir une idée, d'un fait dont la notion même la présuppose. Autant en a-t on dit et pour les mêmes raisons, de la notion d'espace, qu'on a fait dériver par abstraction de celle de corps étendu, comme si on pouvait sans l'idée de durée concevoir qu'un corps est étendu. Ce paralogisme, Messieurs, il était naturel qu'on y tombât à l'égard de la notion du bien. Comme nous la concevons à propos des actions et pour juger les actions, on a dû remarquer surtout le fait de l'action jugée, et n'accorder qu'une faible attention au phénomène psychologique du jugement lui-même et de la notion qui en est la prémisse. De là, l'opinion que l'idée du bien est celle d'une qualité des actions et qu'elle est tirée par abstraction des appréciations successives des actions, opinion qui est sœur de celles que je viens de vous signaler sur l'origine des idées de durée et d'espace.

Et ne croyez pas, Messieurs, que parce que l'appréciation de l'action par l'idée ne peut résulter que du rapport conçu entre le but qui est le bien et la tendance de l'action, il s'ensuive que l'analogie que je viens d'indiquer est inexacte, et que cette inattention à l'idée du bien, principe du jugement, et à la comparaison qui le produit, est impossible. Sans doute, toutes les fois qu'un esprit précis veut se rendre un compte bien net du caractère d'une action et trouver la raison claire du jugement qu'il en porte, ni l'idée

d'où il part, ni la comparaison qu'il fait de l'action avec cette idée, ne peuvent échapper à sa conscience; mais ce n'est pas ainsi que les choses se passent, même chez les esprits sensés et qui cherchent à assurer leurs jugemens moraux et à ne pas s'en rapporter aux maximes de l'éducation et du sens commun. Et cela tient à un autre caractère de la notion intuitive et des jugemens qui en dérivent que j'ai déjà eu plusieurs fois l'occasion d'invoquer, et même encore, si je ne me trompe, dans les deux dernières leçons. C'est le propre de ces notions que nous trouvons déjà dans notre esprit quand nous commençons à réfléchir et de l'apparition desquelles nous ne savons jamais la date, de rester confuses dans notre intelligence, et quoique confuses de n'en engendrer pas moins des jugemens très-assurés quoique confus comme elles. Je ne reviendrai pas, Messieurs, sur les causes de ce fait qui semble impliquer contradiction; je les ai développées il n'y a pas long-tems; mais il est incontestable. Il est certain, par exemple, que quoique nous n'ayons en général de la chose représentée par le mot *bien* qu'une idée confuse, quoique nous fussions pour la plupart, si on nous en demandait la vraie nature, très-embarrassés de la donner, nous pouvons cependant, dans la plupart des cas, dire avec assurance, et non pas au nom des maximes du sens commun et des opinions consacrées, mais avec sentiment de la vérité, si une action est oui ou non conforme au bien, si elle est oui ou non moralement bonne. Il n'est personne qui n'ait plusieurs fois éprouvé ce phénomène, dans une de ces dé-

libérations intimes sur la conduite à tenir dans un cas sérieux, qui reviennent de loin en loin dans la vie. Tout le monde a senti dans ces délibérations, par le soin même qu'il prenait d'écarter ses affections, son intérêt, ses préjugés, que ce n'était point sous le jour de ces mobiles qu'il essayait d'apprécier l'action; tout le monde a senti qu'il existait dans l'ombre de son intelligence une certaine idée, et dans la nature des choses un certain but élevé, impersonnel, type de tout ce qui est bien en soi, par rapport auxquels il cherchait ce qu'était l'action à faire ou à ne pas faire; tout le monde a senti que, bien que ce but ne se dévoilât pas d'une manière nette, il arrivait un moment où la conformité ou la non-conformité de l'action avec ce but lui apparaissait avec une certitude irrécusable, absolue, d'où suivait sans hésitation une résolution nette et ferme. Eh bien! ce phénomène qui se produit péniblement dans les cas complexes et difficiles, se produit facilement et vite dans les cas simples, et si la raison au nom de laquelle nous jugeons est encore obscure dans les premiers, à peine est-elle remarquée dans les seconds. En sorte que, bien que l'appréciation morale des actions émane d'une prémisse et soit le fruit d'une comparaison, il n'en est pas moins vrai que cette prémisse et cette comparaison peuvent rester obscures, quoique le jugement soit ferme; en sorte qu'il n'y a aucune contradiction à soutenir qu'il en est des jugemens moraux comme de tous ceux qui impliquent une conception de la raison intuitive, et que, dans ces jugemens, ce qui est clair et ce qui frappe, c'est le résultat particulier, ce qui est

caché et ce qu'on remarque peu, c'est la notion universelle qui engendre ce résultat. Nous avons déjà signalé ce fait comme une des causes qui avait conduit à l'opinion que la bonté des actions était saisie par un sens; par les mêmes raisons, il devait conduire une partie des philosophes rationnels à s'arrêter à l'opinion de Price.

Et au fait, Messieurs, qu'il me soit permis de vous le faire remarquer en passant, sauf l'objectivité du bien qui est sauvée par l'une et détruite par l'autre, il serait difficile d'apercevoir une véritable différence entre ces deux doctrines: elles sont, sur le reste, parfaitement identiques. L'une et l'autre font du bien une qualité des actions; l'une et l'autre considèrent cette qualité comme simple et indéfinissable; l'une et l'autre en tiennent la perception ou la révélation pour immédiate; toutes deux, par conséquent, confondent le bien en soi et le bien moral; toutes deux font précéder l'idée des diverses actions bonnes, et suivre celle du bien; toutes deux obtiennent cette dernière par abstraction et généralisation; toutes deux suppriment le raisonnement en morale. Ne nous étonnons donc point que Stewart déclare son opinion si voisine de celle de Hutcheson, et tienne si peu de compte et des différences qui les séparent, et de la question de l'origine de l'idée du bien. Cela est tout simple; et, sans le danger que faisait courir à l'immutabilité des distinctions morales le système récent de Hutcheson, il est à croire que Price aurait prévenu Stewart dans cette excessive indulgence pour le système instinctif.

Je ne vous indiquerai plus, Messieurs, qu'un seul fait, parmi les causes qui ont engendré l'opinion de Price, et ce sont les remarques que je viens de faire qui, en me reportant au rôle de l'instinct dans la vie morale, me le rapellent.

Effectivement, Messieurs, il ne faut jamais perdre de vue, quand on veut se rendre compte des systèmes erronés des philosophes en morale, la complexité de la nature humaine et la multiplicité des mobiles qui concourent à nous pousser au bien et à nous détourner du mal; et quelque fatiguant que puisse être pour vous ce retour aux mêmes faits, vous devez me le pardonner, puisque cette série de systèmes que je vous expose n'est autre chose qu'une galerie de portraits d'un seul original, et que, pour en juger la fidélité, c'est toujours à cet original qu'il faut revenir. Je dirai donc encore une fois, Messieurs, que, long-tems avant que ne commence en nous l'appréciation morale des actions par la raison, nous sommes poussés aux bonnes et détournés des mauvaises par l'impulsion énergique de tous les instincts de notre nature, que vient bientôt seconder l'intelligence la plus simple de notre intérêt. Ainsi, la duplicité, l'injustice nous répugnent avant d'avoir été conçues immorales : nés avec la faculté d'exprimer nos pensées, ce ne peut être l'instinct de notre nature de la déguiser; nés avec le besoin d'indépendance et l'instinct de la propriété, nous ne pouvons admettre sans révolte qu'on nous fasse violence, qu'on nous dépouille; et quand nous voyons les autres dépouillés ou maltraités, cette sym-

pathie, que Smith a si bien décrite, nous met à leur place, et nous souffrons de leur souffrance, et nous nous révoltons avec eux et pour eux. Ainsi, quand vient la raison morale, déjà nous adorons le bien, déjà nous détestons le mal; ce qu'il y a de plus intime en nous, notre nature, sent d'un sentiment vif et énergique dans les actions, à peu près tout ce que la raison va y découvrir. Or, Messieurs, ce fait produit deux résultats : d'abord il abrége l'appréciation morale et l'empêche de s'élever à la clarté; ensuite il l'enveloppe d'un sentiment puissant, auquel elle se mêle et s'incorpore en quelque sorte, et duquel il devient difficile de la distinguer. Et en effet, Messieurs, rapprochez ces deux circonstances : d'une part, l'obscurité naturelle de la notion du bien quand elle se révèle à la raison morale; d'autre part la primitive appréciation de l'instinct qui a déjà jugé à sa manière les actions que cette notion est destinée à caractériser; et vous comprendrez que l'homme se contente d'entrevoir le caractère moral des actions, rassuré qu'il est par le sentiment qui parle haut, et qu'il ne fasse pas de grands efforts pour voir d'une manière plus nette ce que toute sa nature confirme et proclame. Et d'un autre côté, Messieurs, ne voyez-vous pas que, dans ce phénomène ainsi composé de sentiment et de jugement, d'instinct et de raison, il devient difficile de démêler le rôle de celle-ci, et, à plus forte raison, ses prémisses et son procédé? Ne voyez-vous pas que l'élément dominant, extérieur, palpitant, c'est le sentiment, et qu'il enveloppe, et qu'il voile, et qu'il dérobe l'autre? Ne

voyez-vous pas qu'en enveloppant, en précipitant, en confirmant si haut le jugement, il lui donne l'apparence et la certitude d'une perception immédiate? Ne voyez-vous pas que le philosophe arrivant, il y a mille chances pour que le phénomène tout entier lui paraisse sensible; que s'il démêle les deux élémens, il y en a cent pour qu'il prenne l'élément rationnel pour une perception immédiate; et que s'il démêle une prémisse et une conséquence, il y en a cinquante pour qu'il ne démêle pas la véritable nature de cette prémisse, dont tant de circonstances détournent l'attention de l'esprit, et qui est enfouie, pour ainsi dire, au fond d'un phénomène si compliqué? Cela vous explique à la fois, Messieurs, et pourquoi le système instinctif a trouvé tant de partisans et a précédé partout le système rationnel; et pourquoi, parmi ceux qui se sont élevés jusqu'à ce dernier, un si grand nombre se sont arrêtés à l'opinion de la perception immédiate; et pourquoi enfin, parmi ceux qui ont pénétré jusqu'au fait de la distinction du bien moral et du bien en soi, la plupart, tout en donnant de ce dernier des définitions qui touchent à la vérité, n'en ont cependant point saisi l'exacte notion.

Telles sont, Messieurs, quelques-unes des causes qui, par leur tendance commune à nous faire apparaître l'appréciation morale sous la forme d'une perception immédiate, ont concouru à en dérober les élémens et la nature à la sagacité des philosophes. Quoique d'une nature diverse et même contraire, les faits que je viens de vous signaler sont loin de s'ex-

clure. Il y a de tout, en effet, dans les jugemens que nous portons sur les actions : impulsions de l'instinct, préjugés de l'éducation, sentiment direct du bien et du mal ; tout s'y mêle dans des proportions infiniment variables ; et tant qu'il y a convergence entre les différens principes, ils agissent ensemble comme un seul, et dans la profonde conviction qu'ils produisent, tout reste confondu, et nous ne distinguons rien. C'est seulement dans les cas où ils viennent à diverger que leur unité apparente se dissolvant, nous les distinguons ; chacun d'eux alors se dessine dans la lutte sous ses formes propres : l'instinct avec l'énergie aveugle de son impulsion ; le préjugé avec l'autorité axiomatique qu'il reçoit du sens commun ; le jugement moral avec celle que lui prête son émanation directe de la raison, source de toute vérité et de toute lumière. Alors, seulement, nous apparaît en lui-même, pur et dégagé de tout mélange, ce phénomène de l'appréciation morale ; et alors seulement aussi, il y a chance pour que nous en démêlions la véritable nature et les véritables élémens. Que si donc, d'un côté, chaque élément du mélange, pris à part, et tous ensemble quand ils sont confondus, tendent à nous faire croire à la perception immédiate du bien dans les actions ; et si, de l'autre, alors même que le phénomène de l'appréciation est dégagé de tout alliage et s'accomplit à part, il y a dans les lois de l'esprit humain des raisons pour que quelques-unes de ses parties nous demeurent à demi voilées, et pour qu'il garde encore l'apparence de cette même perception immédiate,

alors il devient évident que beaucoup de philosophes ont pu et ont dû se le représenter sous cette forme. Or, c'est précisément là ce que je me suis efforcé de rendre évident dans cette leçon.

J'espérais, Messieurs, y faire entrer, outre l'explication, la critique même de l'opinion de Price; mais comme je ne veux pas tronquer les faits qui me semblent en démontrer l'inexactitude, j'en ajournerai l'exposition à la prochaine séance.

Vingt-troisième Leçon.

SYSTÈME RATIONNEL. — CRITIQUE DE PRICE.

MESSIEURS,

Pour apprécier à sa juste valeur l'opinion de Price sur la nature du bien, considérons-la en elle-même, sans tenir compte des paralogismes par lesquels il est parvenu, du moins en apparence, à la mettre en harmonie avec les faits. Quand nous aurons vu à quelles conséquences conduit cette opinion, nous comprendrons par quelle nécessité secrète Price a dû tomber dans ces paralogismes; nous en dévoilerons alors l'artifice, et nous en tirerons une dernière preuve, fournie par Price par lui-même, que la doctrine qui les a rendus nécessaires est erronée.

En quoi consiste cette doctrine, Messieurs, et quel en est le fond? je vous l'ai dit : elle consiste à préten-

dre que l'idée de *bien* ne représente autre chose dans l'intelligence humaine qu'une certaine qualité des actions, qualité simple et indéfinissable, immédiatement perçue ou conçue dans chacune par la raison. Or, il y a dans cette doctrine deux propositions distinctes : l'une fondamentale et qui affirme que rien n'est bon par soi-même que les actions ; l'autre secondaire et qui déclare que la bonté est une qualité simple des actes et qui y est immédiatement aperçue. Je vous ai montré dans la dernière leçon comment ces deux propositions étaient liées, et comment la première admise, il était nécessaire et naturel d'en conclure la seconde. Il s'agit aujourd'hui de savoir si elles sont vraies. Si elles le sont, elles doivent être, et en en elles-mêmes et dans leurs conséquences, en harmonie avec les faits. Mettons-les donc, l'une après l'autre en présence des faits, et examinons; je commence par la seconde.

Admettons avec Price, Messieurs, que la bonté morale soit une qualité simple des actions, et qu'elle y soit immédiatement découverte ou par une intuition de la raison comme il le suppose, ou par une perception du sens moral analogue à celle des qualités premières de la matière, comme Stewart laisse le choix de le penser ; et voyons un peu quelles conséquences résultent de cette supposition.

La première et la plus saillante, Messieurs, c'est que l'appréciation des actions ne peut donner lieu à aucun raisonnement ni à aucune discussion. Car je vous le demande, où le raisonnement trouverait-il sa place

dans cette appréciation ? Il ne saurait intervenir dans la question de savoir si une action est bonne ou mauvaise, car cette découverte est le fait d'une intuition ou d'une perception immédiate ; il ne le saurait davantage dans celle de savoir à quel degré une action est bonne et si elle l'est plus ou moins qu'une autre ; car d'une part on ne conçoit guère de degré dans une qualité simple, et de l'autre, quand on y en concevrait comme dans les couleurs ou la dureté des corps, ils seraient immédiatement perçus comme la qualité elle-même. Or, passé ces deux questions, je n'en conçois plus dans l'appréciation morale ; et comme dans l'hypothèse toutes deux sont résolues intuitivement, il s'en suit que le raisonnement est banni de la morale par cette hypothèse.

Mais si le raisonnement ne peut intervenir en morale, la discussion et la démonstration ne sauraient y trouver place. Car, je vous prie, sur quoi porterait la discussion, et comment pourrait-elle aboutir à un résultat ? Voici une action : admettons que vous la trouviez bonne, et moi mauvaise ; comment l'un de nous pourrait-il convaincre l'autre qu'il a tort ? Pour qu'il le pût, il faudrait que son opinion fût fondée sur des raisons, car alors il dirait ces raisons ; mais elle est fondée sur une perception immédiate. Tout ce qu'il peut dire, c'est donc que sa raison découvre immédiatement la bonté morale dans l'action. Mais à cette assertion, l'autre répondra que la sienne y découvre immédiatement la méchanceté morale, et tout sera fini ; tout le sera, comme entre deux hommes dont

l'un verrait un objet blanc, et l'autre rouge. En tout ce qui est de perception immédiate, la démonstration et la discussion sont également impossibles : d'une part, on ne démontre aux autres que ce qu'on s'est démontré à soi-même, et quand on n'arrive pas à une idée par le raisonnement, on manque de raisons pour y faire arriver les autres; d'une autre part, il est absurde de discuter sur les choses qui ne peuvent se démontrer, car toute discussion aspire à une démonstration, et si elle a une issue, y aboutit.

Il y a plus, Messieurs, l'hypothèse de Price ne laisse pas même concevoir la divergence d'opinions en morale. En effet, chaque action ayant par sa nature un caractère moral immuable, et ce caractère y étant immédiatement perceptible à la raison, il est d'abord impossible qu'une raison y aperçoive le caractère opposé, car ce caractère n'y est pas; il ne peut donc jamais arriver qu'un homme trouve mal ce qu'un autre trouve bien, autrement les raisons humaines différeraient de nature. Il est également impossible que l'une y découvre, et que l'autre n'y découvre pas, la bonté ou la méchanceté qui y est; car ce qui est immédiatement intelligible ou perceptible, est également conçu ou perçu par tous les hommes; il ne peut donc jamais arriver non plus qu'un homme trouve indifférente une action que d'autres trouvent ou bonne ou mauvaise. L'hypothèse de Price n'exclut donc pas seulement de la morale tout raisonnement, toute démonstration, toute discussion, elle en exclut encore jus-

qu'à la possibilité d'une différence d'opinion entre les hommes.

Mais s'il en est ainsi, que s'ensuit-il? Ce qui s'ensuit, Messieurs, le voici : c'est que tous les hommes sont également capables d'apprécier la moralité des actions, et par conséquent également éclairés en morale; c'est qu'il ne peut y avoir à cet égard aucune différence entre les savans et les ignorans, les hommes d'un siècle et ceux d'un autre; c'est que la morale, par conséquent, n'est pas une de ces choses qui se développent et qui avancent avec la civilisation, mais une de celles à l'égard desquelles les sauvages en savent autant que nous; c'est que la moralité d'aucune action ne peut être prouvée, ni déduite de celle d'une autre; c'est que, par conséquent, la morale ne peut être ni réduite en système, ni enseignée; c'est que, enfin, ce qu'on appelle ainsi n'est pas une science, ou que, si c'est une science, cette science ne peut être qu'un catalogue des actions trouvées bonnes et des actions trouvées mauvaises par la raison. Voilà, Messieurs, quelques-unes des conséquences qui sortent de l'hypothèse; en effet aucune de ces propositions ne peut être niée, s'il est vrai que le bien soit une qualité simple immédiatement perçue dans les actions; car toutes dérivent immédiatement de cette hypothèse, ou sont des corollaires rigoureux des propositions que nous en avons immédiatement déduites.

Et remarquez, Messieurs, qu'en imposant à l'opinion de Price et de Stewart toutes ces conséquences, je ne fais qu'imposer à l'intuition ou à la perception

immédiate du bien, les caractères et les lois de toutes les intuitions immédiates de la raison et de toutes les perceptions immédiates des sens. Parcourez, en effet, d'une part, toutes les perceptions immédiates des sens, celles de l'étendue, de l'impénétrabilité, de la solidité, des formes; et de l'autre, toutes les intuitions immédiates de la raison, celle du lieu à propos des corps, de la durée à propos des évènemens, de la cause à propos de ce qui commence d'exister, de la substance à propos des attributs, de la constance des lois de la nature à propos de ce qui est arrivé plusieurs fois; parcourez, dis-je, toutes ces intuitions et toutes ces perceptions, et voyez si tout ce que j'ai dit de la moralité des actions, n'est pas vrai des choses que ces perceptions et que ces intuitions nous révèlent? Raisonne-t-on sur ces choses, les prouve-t-on, en dispute-t-on? A-t-on besoin de les enseigner aux enfans, et les idées en sont-elles refusées à aucun homme? Varient-elles de l'un à l'autre; se développent-elles chez aucun? Tous n'ont-ils pas à l'égard de ces choses, les mêmes notions et les mêmes convictions dans les mêmes circonstances? Y a-t-il un sauvage dans les bois de la Nouvelle Hollande, un berger sur la cime de nos montagnes, qui ne croie de la même manière et au même degré que le plus grand philosophe du monde, à tout ce que ces perceptions et ces intuitions nous apprennent? Peut-on découvrir le moindre progrès, citer la moindre révolution d'opinion dans les idées de l'humanité sur ces notions? Il faut donc, de deux choses l'une, ou dire que l'intuition ou la perception du bien dans les actions

échappe seule à la loi commune de toutes les intuitions immédiates de la raison et de toutes les perceptions immédiates des sens, ou reconnaître qu'en faisant porter à l'opinion de Price toutes les conséquences que je viens de lui imposer, j'ai été dans le vrai; et qu'en admettant l'hypothèse que le bien est une qualité simple, immédiatement perçue dans les actions, on ne peut se refuser légitimement à aucune de ces conséquences.

Or, Messieurs, ne suffit-il pas d'énoncer toutes ces conséquences pour voir qu'elles sont ce qu'il y a au monde de plus opposé aux faits moraux que nous présente l'humanité? Les pères n'enseignent pas aux enfans que les corps sont étendus, solides, ronds, carrés, blancs ou rouges; mais ils leur enseignent quelles actions sont bonnes, quelles mauvaises, et ils cherchent à leur expliquer pourquoi. On ne voit jamais des hommes se disputer sur la question de savoir si un fait a une cause, ou si un corps qui est là est dur ou mou; mais on en voit tous les jours discuter celle de savoir si telle action que l'un a faite est bonne ou mauvaise; et ils ne se disent pas seulement : regarde et tu verras; ils raisonnent, ils argumentent, ils allèguent des preuves, comme si l'existence d'une qualité simple et immédiatement perçue pouvait être établie de la sorte. On ne voit pas que les hommes d'une époque ou d'un pays en sachent plus que ceux d'un autre sur le tems, l'espace, les qualités simples des corps; mais on voit la morale, c'est-à-dire la connaissance du caractère moral des actions, plus ou moins avancée dans tel siècle et dans

tel pays que dans tel autre pays ou dans tel autre siècle. Enfin on ne voit pas dans le même pays et le même tems, des individus inégalement capables de décider sur ce qui est rond ou carré, bleu ou rouge, solide ou liquide dans le corps, tandis que le jugement universel proclame tel homme plus capable de bien juger les actions que tel autre ; à telles enseignes qu'il en est qu'on va consulter, et d'autres qu'on absout sous le prétexte de leur peu de lumières à cet égard.

Mais venons-en, Messieurs, à la comparaison immédiate et détaillée de quelques faits avec l'hypothèse de Price, nous verrons encore mieux combien elle est nécessairement et évidemment erronée.

Il arrive assez fréquemment que deux devoirs se trouvent en opposition. Il est telle circonstance, par exemple, où en agissant d'une certaine manière, je puis rendre un grand service à mon pays, et faire un grand tort à mes enfans. Or, comment se résolvent ces conflits? L'expérience nous dit que c'est *par le* raisonnement. Mais quel raisonnement pourrait les résoudre dans l'opinion de Price ; il est impossible de le deviner. Ma raison perçoit la bonté morale dans la manière d'agir favorable à ma famille ; elle la perçoit également dans la détermination utile à ma patrie ; le caractère moral, et par conséquent le devoir, se rencontre donc dans les deux actes, et le même dans les deux puisqu'il est simple et irréductible. Comment me décider ? comment juger le conflit? Pour le faire, il me faudrait un motif supérieur qui dominât également les deux actes, et ce mo-

tif je ne l'ai pas dans l'hypothèse ; le premier acte est bon, le second est bon, et tous deux le sont également, et il n'y a pas un prétexte dans le système pour supposer à la bonté de l'un quelque supériorité sur celle de l'autre. Et quand même on admettrait des degrés dans la bonté morale comme dans la blancheur, cette différence serait immédiatement perçue, et il n'y aurait pas de raisonnement. Et cependant l'expérience atteste qu'il y a raisonnement, et raisonnement qui cherche le meilleur. C'est ici, Messieurs, c'est dans de tels cas, que l'on s'aperçoit bien que la bonté morale n'est pas une qualité intrinsèque des actions, mais un rapport des actions à quelque autre chose. Car ces conflits se décident, car ils se décident par l'examen, et nous sentons parfaitement en quoi consiste cet examen ; il consiste à remonter au principe de toute moralité, à la fin par rapport à laquelle les actions sont bonnes, et à voir laquelle de ces actions tend davantage à la réaliser. Là est le mot de l'énigme ; il ne peut être trouvé dans la doctrine de Price.

On n'y trouve pas davantage l'explication de ce qui arrive quand, au lieu de ces cas dans lesquels la conduite à tenir est depuis long-tems fixée, il se présente une situation rare et insolite qui échappe aux formules établies, ou quand une opinion morale consacrée depuis des siècles, comme l'a été, par exemple, celle de l'esclavage, se trouve tout à coup attaquée et mise en doute. Car je le demande, pourquoi, dans le premier cas, cette hésitation, cette recherche du vrai de la part de l'individu ? et dans le second, ces

raisonnemens et ces discussions qui se prolongent, et qui laissent souvent pendant des siècles l'opinion de l'humanité incertaine entre ce qu'elle a cru et ce qu'elle doit croire? Dans mon opinion cela est tout simple: dans le premier cas la situation étant insolite, et par conséquent la conduite la plus conforme au bien absolu, non déterminée, il faut le tems de la déterminer; dans le second, l'erreur de l'humanité s'explique, car elle peut se tromper sur le véritable rapport d'une action au bien absolu; et la découverte de cette erreur par quelques-uns, et la lutte de l'opinion ancienne avec la nouvelle jusqu'à ce que par un travail de confrontation laborieux la vérité soit fixée, s'expliquent pareillement. Mais tout cela demeure sans raison dans l'hypothèse de Price. Qu'une situation soit ou ne soit pas insolite, il y a toujours deux partis à prendre, deux conduites entre lesquelles il faut choisir; or, ces conduites ont chacune leur caractère moral; ce caractère est une qualité qui est en elles, et qu'il est donné à la raison d'y percevoir comme il est donné à l'œil de percevoir la blancheur dans les corps; que l'action soit rare ou soit commune, on ne voit pas quelle influence cette circonstance peut exercer sur la facilité de la perception; l'œil est-il plus embarrassé de percevoir la blancheur dans un corps qui lui est nouveau que dans un qui lui est connu? nullement; le caractère moral de l'action la plus insolite dans la situation la plus insolite doit donc être tout aussitôt perçu, dans l'hypothèse de Price, que celui de l'action la plus vulgaire; et quand bien même on consentirait à sup-

poser quelque hésitation, du moins ne pourrait-on admettre que le raisonnement pût aider en quoi que ce soit à y mettre fin; car on ne raisonne pas sur les qualités simples immédiatement perçues : elles sont ou elles ne sont pas, et on les perçoit ou on ne les perçoit pas, voilà tout; le raisonnement n'a rien à y voir. Ainsi, cette grande science de la casuistique, qui a tant occupé les moralistes de tous les tems, n'a aucun sens possible dans cette hypothèse et n'aurait été qu'une illusion de l'esprit humain. Et tout ce que je viens de dire s'applique avec la même force aux révolutions de l'opinion humaine sur le caractère moral de certaines actions. D'une part, l'erreur en morale est difficile à comprendre dans l'opinion de Price, il n'y en a jamais eu sur aucune des choses analogues; de l'autre, on ne voit pas sur quoi porterait la discussion; elle se résoudrait nécessairement en deux affirmations opposées, les uns disant : l'action m'apparaît bonne; les autres : elle m'apparaît mauvaise; mais sans que ni les premiers, ni les seconds pûssent apporter la moindre preuve de leurs assertions respectives; car la doctrine ne permet pas d'en concevoir aux jugemens moraux.

Vous voyez, Messieurs, jusqu'où vont les conséquences de la doctrine de Price : vous voyez qu'elles ne contredisent rien moins que le fait du développement de l'humanité et de la civilisation en morale. Je me plais, Messieurs, à m'appuyer sur ce fait de la marche de l'humanité, parce que c'est là une expérience en grand qu'on ne peut nier, et qui a infini-

ment plus d'autorité que l'expérience individuelle. Or, qu'atteste cette expérience? elle atteste le progrès de la morale comme celui de l'astronomie. Prenez un peuple à l'état sauvage, et établissez une comparaison entre ses idées morales et les nôtres; assurément vous trouverez qu'elles sont beaucoup moins développées; vous trouverez que sur plusieurs points sur lesquels notre conscience n'hésite pas, celle du sauvage hésite; vous trouverez que ses décisions sur d'autres sont en contradiction manifeste avec celles que nous portons. Comparez les nations moins civilisées de l'Europe à celles qui le sont le plus, passez des tems anciens aux tems modernes, vous remarquerez les mêmes différences, qui attestent le même progrès. S'il y a une chose évidente au monde, c'est que le caractère moral des différentes actions va s'éclaircissant et se fixant de plus en plus; c'est que la science morale est progressive comme toute autre : Price lui-même ne le nie pas, et Stewart le professe formellement. Or, je le répète, cela est inexplicable dans l'hypothèse de Price, aussi inexplicable que cet autre fait que les tribunaux absolvent souvent les coupables ou atténuent à leur égard les peines de la loi par ce qu'ils sont peu éclairés et peu développés; car de quelque manière qu'on entende cette hypothèse, soit qu'on dise avec Price que la découverte du bien dans les actions est une intuition de la raison, soit qu'on hésite avec Stewart entre une intuition de la raison et une perception du sens moral, j'ai montré que toutes les analogies lui interdisent l'explication de ces faits.

Je n'en finirais pas, Messieurs, si je voulais confronter avec l'opinion de Price tous les faits particuliers avec lesquels elle est incompatible. J'en avais recueilli une liste que je supprime, parce que ces échantillons suffisent et que j'ai encore devant moi un long chemin à parcourir. J'ai démontré que la seconde proposition de Price, que le bien est une qualité simple immédiatement perçue dans les actions, est en elle-même insoutenable. Voyons maintenant si la première, que rien n'est bon par soi-même que les actions, et dont la seconde n'est comme je vous l'ai montré qu'un corollaire, résistera mieux à l'examen.

Vous le voyez, Messieurs, cette proposition porte sur la nature du bien comme celle que je viens de réfuter sur la manière dont il est perçu. Elle supprime, comme je vous l'ai dit, la distinction du bien en soi et du bien moral, et établit que ce que l'idée du bien représente c'est une certaine qualité des actions, et pas autre chose. Cette doctrine sur la nature du bien est-elle soutenable; est-il vrai qu'il n'y ait de bien pour nous que dans les actions? Examinons.

Et d'abord, Messieurs, si cela était vrai, il s'en suivrait que la fin des bonnes actions n'est point distincte des bonnes actions elles-mêmes. En effet, pourquoi dois-je faire un acte? Parce qu'il est bon; mais pourquoi est-il bon selon Price? Uniquement parce que la qualité du bien se rencontre en lui. La fin de l'acte bon, c'est donc cet acte lui-même. J'agis de telle manière pour agir de cette manière; je n'agis pas de telle autre manière pour ne pas agir de cette autre manière.

Tout au plus, de ce que l'acte est bon, je puis induire que son résultat nécessaire doit l'être; ainsi de ce qu'il m'apparaît qu'il est bien de connaître, je puis induire qu'apparemment la connaissance est bonne; de ce qu'il m'apparaît bien de faire le bonheur de mes semblables je puis induire que le bonheur de mes semblables est bon; mais la bonté du résultat n'est qu'une bonté dérivée, que je conclus de celle de l'acte qui seule est immédiate. Il n'y a donc aucune fin bonne que par la bonté de l'acte qui la produit, ni aucune fin mauvaise que par la méchanceté de l'acte qui l'engendre; l'ignorance d'un homme n'est un mal que par ce qu'il est mal à lui de ne pas s'éclairer ou mal aux autres de ne pas le tirer de cette ignorance : en soi l'ignorance et la science sont indifférentes. Ainsi le procédé pour savoir si une fin est bonne ou mauvaise, c'est de voir si l'acte qui y tend est bon ou mauvais. Et si cela est vrai dans l'homme, cela l'est aussi en Dieu; il n'a eu aucune fin en créant ce monde que de produire un acte bon, et c'est par ce que l'acte par lequel il a créé l'ordre universel lui a paru bon, que l'ordre universel a été créé; et cet ordre n'a d'autre bonté à ses yeux et en soi que comme résultat de cet acte.

Il suit encore de là que tout ce qui n'est point ou un acte ou le résultat d'un acte n'a aucune bonté ni immédiate ni dérivée; qu'ainsi la santé n'est pas meilleure en soi que la maladie, mais que l'une ne peut être considérée comme meilleure et l'autre comme pire qu'autant que l'une serait la conséquence d'actes bons et l'autre d'actes mauvais, commis par nous ou

nos parens. En sorte encore que la maladie, quand elle résulte d'actes bons devient bonne, et meilleure en elle-même que la santé produite par des actes indifférens ou mauvais. En un mot, rien n'est bon en soi que les actes ou par les actes; et tout ce qui n'est ni acte ni effet d'acte n'a point de bonté propre, et ne peut avoir de valeur que par rapport à notre bonheur ou à l'un des penchans de notre nature.

Et comme l'appréciation du résultat d'un acte, si elle dérive de l'appréciation de l'acte lui-même, suppose la connaissance de cet acte dans celui qui juge, et qu'un même résultat peut être produit par beaucoup d'actes différens, il s'ensuit que tout résultat, tout but, reste sans caractère, et ne peut être jugé ni bon ni mauvais, tant qu'on ignore par quelles actions il a été ou il sera produit. En revanche, le résultat, le but d'une action ne fait rien à la bonté ou à la méchanceté de cette action; car, s'il y fait quelque chose, le caractère de l'acte en dérive, et si le caractère de l'acte en dérive, toute bonté et toute méchanceté n'est pas dans l'acte : il y a des choses qui ne sont point des actes, et qui ont par elles-mêmes quelque bonté et quelque méchanceté, puisqu'elles peuvent en communiquer à l'acte qui les produit ou qui tend à les produire.

Je pense, Messieurs, qu'il n'est pas besoin d'aller plus loin pour rendre évidente la confusion commise par le système de Price entre deux biens tout-à-fait différens, mais liés l'un à l'autre, le bien moral, qui est et ne peut être qu'une qualité de l'ac-

tion, et le bien en soi, qui se rencontre dans une foule de choses qui ne sont point des actes, et qui appartient à ces choses indépendamment de tout acte. Ces choses, bonnes par elles-mêmes, Messieurs, je les appelle des *fins*, en tant qu'elles peuvent devenir des buts pour la conduite et les actions; et je crois qu'elles ne sont bonnes elles-mêmes que comme élémens d'une fin suprême, qui est le véritable bien et la chose même que le mot *bien* représente. Qu'il y ait de telles fins, Messieurs, qu'elles soient bonnes en elles-mêmes, et que, loin que leur bonté soit déterminée par celle des actes qui y tendent, il soit vrai, au contraire, que la bonté d'aucun acte ne puisse être déterminée que par celle de ces fins, voilà, Messieurs, ce qu'évidemment l'hypothèse de Price a méconnu, et ce que je soutiens comme autant de faits que j'établirai plus tard, et qui sont déjà hautement attestés par les croyances les plus vulgaires de l'humanité.

Et en effet, Messieurs, n'est-ce pas une chose évidemment contraire aux croyances de l'humanité, qu'aucune fin ne soit bonne par elle-même et indépendamment des actes qui peuvent l'accomplir? Quoi! la science en soi serait indifférente et ne vaudrait pas mieux que l'ignorance, et elle ne serait meilleure que l'ignorance qu'en tant que l'acte de s'éclairer est moralement bon, et celui de rester ignorant moralement mauvais! Quoi! il en serait de même du bonheur des hommes par rapport à leur misère, de leur sympathie par rapport à leur inimitié, de la santé par rapport à la maladie, et de tant d'autres fins que je me fatigue-

rais à nommer? Assurément rien n'est plus contraire à l'opinion universelle qu'une telle doctrine. L'opinion universelle tient pour bonne en soi la science, pour mauvaise en soi l'ignorance, et pour meilleur en soi le bonheur des hommes que leur misère; et elle ne croit pas que la bonté ou la méchanceté de ces fins vienne de la bonté ou de la méchanceté morale des actions de s'éclairer et d'être bienfaisant, de rester dans l'ignorance ou de nuire à autrui; elle croit, au contraire, que c'est la bonté ou la méchanceté de ces fins qui rend moralement bonnes ou mauvaises les actions qui y tendent. Pour le nier, il faudrait nier nos délibérations de tous les jours, et, pour ainsi dire, de tous les momens; il faudrait nier nos jugemens moraux les plus vulgaires et les plus répétés. Comment fais-je, dans une foule de cas, pour déterminer si telle ou telle action que je vais faire est bonne ou mauvaise? N'examiné-je pas à quelle fin je la fais, quel résultat elle produira, et n'est-ce pas le jugement que je porte sur cette fin, sur ce résultat, qui m'éclaire sur la moralité de l'action? Ne m'arrive-t-il pas aussi tous les jours de concevoir un but à atteindre, une fin à poursuivre, et de me dire : le but est bon, la fin est bonne; puis de me mettre à agir pour atteindre l'un, pour accomplir l'autre, avec la conscience que ma conduite allant à ce but, à cette fin, est par conséquent légitime et honorable? Et, d'un autre côté, quand je vois mes voisins, mes amis, faire une succession d'actes, ne cherché-je pas, pour apprécier la moralité de leur conduite, à découvrir la

fin qu'ils poursuivent, suspendant mon jugement jusqu'à ce que je l'aie découverte? Et, je vous le demande, que signifierait le mot *fin*, s'il n'en était pas ainsi, et si la doctrine de Price était vraie? Qu'est-ce que ce mot désigne, sinon le but d'un acte, d'une conduite, c'est-à-dire ce pourquoi on fait l'un, on tient l'autre? La fin d'un acte, c'est donc la chose en vue de laquelle on le fait; tant qu'une chose ne fait que résulter d'un acte, elle n'en est que l'effet, elle n'en a pas été la fin. Donc, si tous les résultats étaient indifférens, n'avaient en eux-mêmes aucune bonté, ou ne tiraient leur bonté que de celle de l'acte qui les produit, nous ne les considérerions jamais avant d'agir, et il n'y aurait que des *effets* et point de *fins*; les mots *fin* et *but* n'auraient plus de sens, ils n'existeraient pas dans le langage.

Je n'ignore pas, Messieurs, que la bonté des actes, ou le bien moral, peut et doit aussi devenir une fin pour nous; mais c'est un résultat ultérieur et que j'expliquerai. Ce dont j'accuse Price, c'est d'avoir pris ce résultat extrême des conceptions morales pour le principe même de ces conceptions. Pour que la bonté de l'acte puisse devenir le but qu'on se propose en le faisant, il faut préalablement que cet acte ait été reconnu bon, et je ne reproche pas à Price d'avoir méconnu une vérité aussi évidente; mais ce que je lui reproche, c'est de n'avoir pas vu qu'il n'y a pas d'acte bon dont la bonté ne présuppose celle de certaines fins. Assurément, s'il y a une vertu qui semble immédiatement perçue comme telle, c'est la justice; et cependant,

qu'est-ce qu'être juste? c'est ne point faire de mal à autrui; mais, pour ne pas lui faire de mal, il faut savoir en quoi consiste son bien; il faut donc qu'il y ait pour lui du bien. Or, en quoi consiste le bien d'un homme? Ce ne peut être dans la qualité de sa conduite; car cette qualité constitue sa moralité et non son bien; il est évident que ce bien est dans sa fin; il faut donc que je connaisse la fin de mes semblables pour pouvoir me conduire justement envers eux, et la justice en moi n'est que le respect de leur fin. Mais tous les êtres ont une fin, même les arbres et les plantes, et je ne me fais aucun scrupule de troubler les arbres dans l'accomplissement de leur fin, et en le faisant je ne me crois pas injuste. Il faut donc qu'il y ait dans la fin de mon semblable une circonstance qui la rende respectable pour moi, et qui ne se trouve pas dans celle de l'arbre. Or, quelle que soit cette circonstance, c'est elle qui, étant dans la fin de l'homme, et n'étant pas dans celle de l'arbre, rend bon le respect de l'une, et laisse indifférent celui de l'autre. D'où vous voyez que la bonté de l'acte juste lui-même, de cet acte dont le caractère moral semble si immédiatement perçu, va se rattacher originellement à la bonté d'une fin. C'est là ce que Price n'a pas vu; ce qui n'empêche pas que la justice, ou plutôt le bien moral qui comprend la justice et toutes les autres vertus, ne puisse devenir ultérieurement une fin pour la conduite.

Mais je m'aperçois, Messieurs, que je ne pourrais pousser plus loin ces observations sans arriver à l'exposition même des véritables bases de la morale qui

n'est point du sujet de cette leçon; j'en ai assez dit pour démontrer qu'indépendamment du bien moral, nos délibérations et nos jugemens moraux constatent qu'il y en a un autre, qui, loin d'en dériver, l'engendre visiblement dans une foule de cas, et qu'ainsi la proposition de Price, que le bien n'est autre chose qu'une certaine qualité des actions, n'est pas moins démentie par les faits que celle par laquelle il affirme que la bonté des actions est une qualité simple, immédiatement perçue dans chacune. Aussi bien, Messieurs, ces deux propositions ne pouvaient être l'une fausse et l'autre vraie; car comme je vous l'ai déjà dit, elles dépendent étroitement l'une de l'autre, et ne forment qu'une seule et même doctrine qui est celle de tous les systèmes moraux qui tiennent le bien pour indéfinissable. Il l'est, Messieurs, s'il n'y a d'autre bien que le bien moral; et s'il est vrai qu'il le soit, il est vrai aussi que le bien moral est le seul bien. Les deux propositions sont inséparables, et il suffirait que l'une eût été démontrée inconciliable avec les faits, et par conséquent fausse, pour que l'autre ne pût subsister; en sorte que la réfutation de chacune confirme celle que nous avons donnée de l'autre.

Mais ce qui confirme bien autrement encore cette double réfutation, Messieurs, c'est l'aveu même de Price, qui, en dépit de son système, et dans son système même, a reconnu tout ce que nous avons cherché à établir dans cette leçon. Comment cela? je vais vous le dire.

Vous l'avez déjà remarqué plusieurs fois, Messieurs,

l'objet; il n'a garde de le nier; l'expérience de tous les jours le prouve, et nul homme n'ignore que l'acte nu, l'acte isolé n'a point de caractère, mais qu'il en prend des circonstances environnantes, et qu'il en change quand ces circonstances changent. Le sens commun n'élève donc aucune objection contre cette définition de l'acte. Mais savez-vous ce qui la repousse, Messieurs, ce qui se récrie et réclame, et ce qui a raison de réclamer et de se récrier? C'est le système de Price, son système tout entier. Le sens commun est content, mais le système de Price ne saurait l'être; car cette définition de l'action le renverse et le détruit; lui seul a droit de se plaindre, parce que lui seul est mis en danger; et c'est au point qu'il faut nécessairement ou que Price retire sa définition, s'il veut sauver son système, ou qu'il rejette son système, s'il veut maintenir sa définition.

Et en effet, Messieurs, voyez un peu comment l'acte va être jugé, et en quoi va consister sa bonté, si la définition est vraie. Sans doute, si Price n'avait parlé que du motif, le mal ne serait pas grand; car de quelque manière que la bonté de l'acte soit perçue, et en quoi qu'elle consiste, il faut toujours pour que l'agent soit bon en l'accomplissant, que ce soit en vue de cette bonté qu'il l'accomplisse. On peut donc dire que la considération du motif ne regarde que la bonté de l'agent, et non celle de l'acte, dont il s'agit. Mais la fin, c'est autre chose; la fin, c'est la partie de la définition éminemment hostile au système de Price; car la fin d'un acte c'est ce à quoi il tend, c'est son but; la fin

est donc relative à l'acte, et non à l'agent ; et de plus, la fin est distincte de l'acte, ce sont deux choses. Que si donc l'acte ne peut être jugé que dans son rapport avec la fin, il faudra pour le juger, percevoir ce rapport, et ce sera de la nature de la fin que celle de l'acte dépendra. Ainsi tel acte sera bon quand il aura une certaine fin, et il sera mauvais quand il en aura une autre. Sa bonté sera donc son rapport de conformité avec telle fin, sa méchanceté, son rapport de conformité avec telle autre fin. La bonté de l'acte ne sera donc pas la seule bonté ; il y aura encore celle de la fin ; et de plus, le bien sera originellement dans la fin et non dans l'acte, et la bonté de l'acte sera une bonté dérivée. Ainsi encore, en remarquant quelles sont les fins bonnes, on aura une définition de ce qui est bon en soi, et comme la bonté des actes sera leur conformité à ces fins bonnes, on aura une définition de la bonté morale ou de cette qualité prétendue indéfinissable par laquelle les actions sont bonnes. Mais ce sont précisément là toutes les choses que nie le système de Price, toutes les choses que Price, conséquent à son système, s'est appliqué à réfuter. N'a-t-il pas nié la distinction du bien en soi et du bien moral? N'a-t-il pas affirmé qu'il n'existait d'autre bien que celui qui est dans l'acte? N'a-t-il pas dit que la bonté dans l'acte était une qualité simple et indéfinissable? N'a-t-il pas soutenu qu'elle ne consistait point du tout dans un rapport entre l'acte et une certaine fin, un certain but extérieur? N'a-t-il pas élevé une fin de non-recevoir commune contre toutes les défi-

nitions qui avaient été essayées de cette fin ou de cet ensemble de fins, dans l'hypothèse qu'elle existât? N'a-t-il pas fort au long réfuté toutes ces définitions? Et cependant la définition de l'action rétablit tout ce qu'il avait détruit; elle nie tout ce qu'il avait affirmé, et affirme tout ce qu'il avait nié. Que Price opte donc entre sa définition et son système, entre tout son livre et une page de son livre; car le livre et la page ne peuvent co-exister; il faut que l'un ou l'autre périsse.

Mais ce n'est pas tout. La définition comprend dans l'acte, outre la fin, les circonstances du sujet et de l'objet. Et Price développe sa pensée en disant : Si, à l'égard de tel être, dans telles circonstances, je dois agir de telle façon, je dois me conduire autrement dans d'autres circonstances ou à l'égard d'un autre être. Cela est parfaitement clair, Messieurs, et je n'éprouve aucune peine à comprendre. Je puis frapper un arbre parce que c'est un arbre, et que je suis un homme; je ne puis frapper mon voisin parce qu'il est un homme, et que je suis un homme; et toutefois je puis le frapper, s'il m'attaque, car alors ses circonstances et les miennes changent. C'est-à-dire que pour arriver à caractériser l'acte, je suis obligé de percevoir ma nature et celle de l'arbre, ma nature et celle de mon voisin, plus les rapports qui dérivent entre moi et ces deux êtres de nos natures respectives, plus tous les faits relatifs à eux et à moi que peut couvrir le mot vague de *circonstances*. Est-ce là ce que le système appelle la perception immédiate d'une qualité simple et indéfinissable dans l'acte,

ou est-ce autre chose? Si c'est autre chose, que Price retire sa définition de l'action; si ce n'est pas autre chose, que Price concilie le fait, tel que la définition le décrit, avec la formule par laquelle l'exprime le système. De quels termes se servira-t-on, je le demande, pour désigner la perception de la solidité dans les corps, ou la conception de l'espace qui les contient, si on appelle *perception immédiate,* l'opération compliquée qu'indique la définition, et *qualité simple et indéfinissable de l'action*, le caractère moral que finit par lui attacher cette opération? Car enfin, ou ma nature, et celle de l'arbre, et celle de mon voisin, et toutes mes circonstances, et les leurs, font, en dépit de la langue, partie de l'acte, et alors la qualité qui est constituée par les rapports entre toutes ces choses, n'est ni simple ni par conséquent indéfinissable; ou bien l'acte est tout entier dans le fait de frapper, et alors il n'a aucune qualité, ni simple, ni non simple, ni définissable, ni indéfinissable. Accepte-t-on la seconde branche du dilemme, il n'y a plus de perception, car il n'y a plus rien à percevoir. Préfère-t-on la première, ce n'est plus ni une perception immédiate, ni même une perception d'une qualité, mais la conception de plusieurs choses très-diverses, plus la vue des rapports qui existent entre ces choses, plus une induction de ces rapports à l'acte; car cette induction est bien réelle, puisque l'appréciation de l'acte implique toutes ces notions, et par conséquent en dérive. Dans les deux hypothèses et sous les deux rapports le système s'évanouit; il périt par la défini-

tion, il périt sans la définition; et de plus, la définition a le singulier mérite d'établir la nécessité de considérer la nature des choses et les rapports qui en dérivent, pour apprécier la moralité des actes, en face d'une belle réfutation, inspirée par le système de la doctrine de Clarke, qui fait consister la bonté des actes dans leur conformité aux rapports qui dérivent de la nature des choses.

Et maintenant, Messieurs, je le demande de nouveau, où est la doctrine de Price? Si elle est dans la définition, elle n'y est qu'en germe, et il reste à la développer et à la construire. Si elle est dans le système, il faut retrancher du système la définition; car l'une de ces choses détruit l'autre, et on ne saurait des deux former une unité conséquente. Que faire, Messieurs, en pareil embarras? Laisser là Price, qui se démêlera comme il pourra de la difficulté, et nous borner à recueillir de sa définition l'aveu qui y est, et qui confirme tout ce que nous avons essayé de démontrer dans cette leçon : c'est que les deux propositions que soutiennent en commun tous les systèmes qui appartiennent à la catégorie qui nous occupe, la première, que l'idée du bien ne représente autre chose que le bien moral, la seconde, que le bien moral est une qualité simple et indéfinissable, immédiatement perçue dans les actions par la raison ou le sens moral, c'est que ces deux propositions, intimement liées, et qui forment un véritable système, sont également insoutenables et inconciliables avec les faits.

Tel est en effet, Messieurs, le résultat auquel je voulais arriver, et pour lequel je me suis imposé cette longue exposition, et cette plus longue critique du système de Price. Tant qu'on examine des systèmes fort éloignés de la vérité, on peut aller vite; car l'erreur étant grossière, on a bientôt fait de la signaler et de la réfuter; mais à mesure que les systèmes se rapprochent de la vérité, l'erreur devenant plus délicate devient aussi plus difficile à montrer. Nous avions déjà remarqué cette différence en passant de la critique du système égoïste à celle du système instinctif: le passage de la doctrine instinctive à celle de Price, devait nous la rendre plus sensible encore. En effet, le système de Price touchant à la vérité, en revêt bien autrement les apparences que tous ceux que nous avons jusqu'ici rencontré sur notre chemin, et il était beaucoup moins facile d'en démêler et d'en démontrer le vice. Et toutefois, Messieurs, il importait beaucoup de le déterminer d'une manière précise; car, en le découvrant, nous avons fait faire un nouveau pas à nos idées et un progrès considérable à la recherche qui nous occupe.

Le bien moral est distinct du bien instinctif et du bien égoïste, et la raison intuitive peut seule nous le révéler : voilà ce que la critique des systèmes instinctifs et égoïstes nous avait appris. Mais, parmi les systèmes qui acceptent ce triple résultat, nous avions vu deux opinions s'élever; les uns proclamant le bien moral une qualité simple, indéfinissable et immédiatement perçue dans les actions par la raison, les au-

tres la considérant comme un rapport des actions à un autre bien, le bien absolu, et s'efforçant de déterminer en quoi ce bien absolu consiste. Or, il était impossible que nous passassions outre sans avoir examiné et jugé laquelle de ces deux opinions représentait la vérité. C'est ce que nous avons fait, Messieurs, dans ces deux dernières leçons. Nous avons examiné la première de ces deux opinions, et il nous a paru non-seulement que les faits la démentaient, mais qu'ils proclamaient la vérité de la seconde. Nous avons donc fait un pas, Messieurs, comme je vous le disais. Des deux chemins que nous ouvraient les systèmes rationnels, nous avons reconnu le bon ; il nous reste à y marcher. Nous y rencontrerons les systèmes rationnels de la seconde catégorie, ceux qui, reconnaissant au delà du bien moral le bien en soi, ont cherché en quoi consiste ce dernier pour déterminer par là en quoi consiste l'autre. Reconnaissant comme ces systèmes, et l'existence distincte de ces deux biens, et la nécessité de définir l'un pour déterminer l'autre, nous n'aurons plus, Messieurs, à les interroger que sur la définition qu'ils en donnent ; c'est là désormais le seul point qui nous reste à fixer. Nous prendrons donc leur avis sur cette question suprême, mais nous le prendrons sans essayer de le juger ; car il est évident que cette critique serait la recherche même de la véritable définition du bien absolu, et se confondrait ainsi avec l'exposition de ma propre opinion. Je me bornerai donc, Messieurs, à recueillir rapidement quelques-unes des principales

définitions qui ont été données du bien absolu, en me permettant tout au plus quelques réflexions rapides sur ces définitions; après quoi je quitterai enfin le rôle d'historien, et prenant celui de philosophe, je vous exposerai l'ensemble de mes idées sur les bases de la morale. Ce ne sera qu'après vous les avoir soumises, que nous serons en mesure de revenir sur les systèmes qui ont défini le bien absolu, et de juger l'idée qu'ils en ont donnée à la lumière de celle que nous nous en serons formée; je consacrerai donc alors, mais alors seulement, une leçon à la critique de ces systèmes (*).

(*) En revoyant, après plusieurs mois, cette critique de Price, je ne la trouve pas entièrement dans le vrai; mais, pour l'y ramener, il aurait fallu refondre ces deux leçons, et j'ai préféré n'y rien changer. L'exposition de mes idées sur le fondement de la morale rectifiera ce qu'il peut y avoir d'inexact dans cette critique.

Vingt-quatrième Leçon.

SYSTÈME RATIONNEL. — WOLLASTON, CLARKE ET MONTESQUIEU, MALLEBRANCHE, WOLF.

Messieurs,

Je vous ai annoncé que je consacrerais la leçon d'aujourd'hui à vous donner une idée de quelques-uns des systèmes rationnels qui ont défini le bien ; je vais remplir ma promesse. Je serai rapide dans l'exposition et dans la critique de ces systèmes. Je me bornerai dans l'une à vous signaler l'idée que chaque doctrine donne, et du bien en soi, et de ce qui constitue la bonté dérivée des actions, et dans l'autre à indiquer le vice de cette double définition. Quant à une appréciation plus profonde de ces systèmes, je l'ajourne, ainsi que je vous en ai prévenus, à l'époque où j'aurai posé les bases du mien.

Le premier qui se présente à ma pensée, Messieurs, est celui que Wollaston, philosophe anglais du commencement du dix-huitième siècle, a exposé dans son ouvrage, intitulé : *Ebauche de la Religion naturelle*. Voici, en très-peu de mots, en quoi il consiste.

Selon ce philosophe, le bien c'est le vrai, et la loi fondamentale de la conduite, le devoir d'où tous les autres dérivent, c'est d'agir conformément à la vérité, ou, en d'autres termes, de ne pas mentir par ses actions. Comment procède Wollaston pour établir cette doctrine? Je vais vous l'indiquer

Wollaston commence par avancer que les actions sont des signes comme les paroles, et qu'on peut tout aussi bien exprimer ou défigurer, affirmer ou nier la vérité par des actes que par des mots. Pour établir cette assertion, il s'attache d'abord à montrer que la vérité peut être niée par des actes. Qu'est-ce, dit-il, que violer un contrat? C'est tout simplement affirmer par une action qu'il n'est pas vrai que ce contrat ait été conclu. Qu'est-ce que dépouiller un voyageur? C'est nier que l'argent qu'on lui prend lui appartienne. Wollaston multiplie les exemples, ayant toujours soin de les choisir parmi les actions mauvaises, et ramenant toujours ces actions à la négation d'une ou de plusieurs propositions vraies. Cela fait, et étant démontré qu'on peut nier la vérité par des actes, il se demande si une action qui nie une ou plusieurs propositions vraies peut être bonne. Il soutient qu'elle est néces-

sairement mauvaise. Les preuves qu'il en donne sont curieuses, en ce que chacune d'elles consiste à montrer le bien en soi sous une de ses faces et et à faire voir qu'il y a contradiction entre le mensonge et le bien ainsi compris. Voici ces preuves. 1°. Une action qui nie une proposition vraie équivaut à une proposition fausse; or, une proposition fausse est mauvaise : donc l'action qui lui équivaut ne peut être bonne. 2°. Une action qui nie une proposition vraie nie la nature des choses, elle lui est par conséquent contraire. Or, n'est-il pas évident qu'une action contraire à la nature des choses est mauvaise. 3°. Une action qui nie une proposition vraie nie ce qui est; une telle action est donc une révolte contre Dieu, l'auteur de ce qui est, et contre sa volonté. 4° Elle est de plus une révolte contre l'ordre; car, qu'est-ce que l'ordre, sinon les lois des choses, conséquentes à leur nature? 5° Elle est aussi une révolte contre la raison. En effet, nier une proposition vraie qu'est-ce autre chose qu'affirmer l'absurde, et qu'est-ce qu'affirmer l'absurde, sinon se révolter contre la raison. 6° Enfin, dit Wollaston, un tel acte est contraire à la nature de l'homme; car l'homme est un être raisonnable, et le propre des natures raisonnables, c'est de voir et d'aimer les choses comme elles sont.

Après avoir ainsi démontré qu'une action qui nie une ou plusieurs propositions vraies est mauvaise, Wollaston fait un pas de plus, et établit qu'une proposition vraie peut être niée par omission aussi bien

que par action, ou ce qui revient au même, que l'omission n'est pas moins un signe que l'acte, et qu'on peut par le premier de ces signes affirmer le faux tout aussi bien que par le second; et il n'a pas de peine à le démontrer; car il est évident, par exemple, qu'en ne faisant pas ce qu'on a promis, on nie tout aussi bien qu'on l'ait promis, qu'en faisant le contraire. Il serait inutile de suivre l'auteur dans le détail de cette preuve.

Vous voyez, Messieurs, que ses efforts se bornent d'abord à établir en quoi consiste le mal. Mais, comme le mal est le contraire du bien, la nature de l'un étant déterminée, celle de l'autre s'en suit, et la nature de ce qui n'est ni bon ni mauvais, pareillement. Qu'est-ce donc qu'une action bonne? c'est celle dont l'omission serait mauvaise, ou dont le contraire serait une action mauvaise. Qu'est-ce en second lieu qu'une action indifférente? c'est celle qui peut être omise ou qui peut être faite sans contredire aucune vérité. Ainsi sort de son principe l'essence de ce qui est bien, de ce qui est mal, et de ce qui est indifférent dans la conduite, c'est-à-dire la solution du problème fondamental de la morale.

Wollaston, après avoir ainsi établi sa doctrine, s'efforce de la confirmer, en montrant qu'elle est en harmonie avec les faits. Il montre par exemple qu'elle est en harmonie avec le fait du développement progressif des idées morales. En effet, si la science est progressive la morale doit l'être; car la morale n'étant autre chose que la vérité exprimée dans la conduite, elle suppose

la connaissance de la vérité, et à mesure que cette connaissance, qui est la science, s'accroît, la morale doit se perfectionner. Et de là aussi l'explication des erreurs en morale, et de la différence reconnue par le sens commun entre l'erreur et le vice. Si on peut se tromper dans le domaine de la morale, c'est qu'on peut se tromper dans celui de la science et ne pas voir les choses comme elles sont : se tromper en morale c'est affirmer par une action une proposition qui est fausse, et qu'on croit vraie; l'action est mauvaise, mais l'agent n'est pas coupable, car il ne ment pas. Wollaston montre aussi que sa doctrine, loin d'altérer les caractères reconnus du bien, les explique; ainsi, le vrai étant immuable puisqu'il exprime la nature même des choses, le bien l'est aussi; ainsi, une distinction éternelle et réelle existant entre le vrai et le faux, une distinction semblable sépare le bien du mal. Tout ce qu'on peut dire du vrai on peut le dire du bien, et les fondemens de la morale ne sont pas moins inébranlables que ceux de la science.

Telle est, Messieurs, la substance de la doctrine de Wollaston. Quelques observations suffiront pour prouver que sa définition du bien est inexacte.

D'abord je ferai remarquer qu'en partant du principe de Wollaston pour apprécier les actions, on arriverait à des jugemens qui ne coïncideraient pas matériellement avec les jugemens moraux. Et en effet il n'y a pas une mauvaise action qui n'exprime aussi bien que les bonnes plusieurs propositions vraies. Si, par exemple, j'empoisonne quelqu'un avec de

l'arsenic, assurément je commets un crime; et néanmoins cet acte est conforme à plusieurs propositions vraies, et entre autres à celle-ci, que l'arsenic empoisonne. Donc la maxime fondamentale de Wollaston est trop étendue, et rend le mal comme le bien. En second lieu, il est beaucoup de vérités, qu'il est moralement indifférent d'affirmer ou de nier par ses actes. Voici, par exemple, deux hommes qui ont froid; l'un pour se chauffer s'approche du feu, l'autre d'un bloc de glace; l'action du premier affirme une proposition vraie, savoir que le feu réchauffe; celle du second la nie au contraire; que s'ensuit-il? seulement que celui-ci est absurde, mais non qu'il est immoral; l'action de l'un est raisonnable, celle de l'autre, folle, voilà tout; mais il n'y a ni moralité dans un cas, ni immoralité dans l'autre. Donc entre l'absurde et l'immoral, il n'y a pas coïncidence; donc l'un ne peut pas être substitué à l'autre quand il s'agit de poser le principe fondamental de la morale. Il suivrait en troisième lieu de la maxime fondamentale de Wollaston, que, pour qui rencontre un voyageur au coin d'un bois, le crime est le même de lui soutenir que sa bourse ne lui appartient pas, que de la lui prendre; car dans les deux cas on nie une proposition vraie et la même : ce qui est ridicule, et ce qui montre encore combien il y a loin de l'absurde à l'immoral. J'ajoute, en dernier lieu, que cette hypothèse effacerait toute inégalité entre les vertus; car si la moralité consiste à ne nier aucune proposition vraie, toutes les bonnes

actions sont également bonnes, et l'on ne peut assigner entre elles aucune différence.

Mais il y a une autre coïncidence à laquelle cette maxime fondamentale ne satisfait pas, c'est la coïncidence psychologique. Car il ne faut pas seulement qu'une telle maxime rende dans ses applications les jugemens moraux de l'humanité; il faut encore que la conscience témoigne que c'est bien à cette maxime que nous obéissons quand nous agissons. Or, quand je m'abstiens de voler, mon motif est-il la crainte de nier une proposition vraie? assurément non; et il est certain que je ne songe en aucune manière aux diverses vérités qu'affirmera ou que niera mon action. Ainsi la maxime de Wollaston n'est pas moins démentie par la conscience que par les jugemens moraux de l'humanité.

Je passe, Messieurs, à un second système plus célèbre que le précédent, à un système qui a été celui de Montesquieu, mais qui avait été professé auparavant par l'ami de Newton et l'adversaire de Leibnitz, le célèbre Clarke. Le principe de ce système, c'est que bien agir c'est agir conformément à la nature des choses. Voici comment procède Clarke, dans l'ouvrage intitulé : *Traité de l'existence de Dieu et des lois de la morale naturelle* qui a été traduit en français dès le commencement du dix-huitième siècle.

Le point de départ de l'auteur est la recherche du fondement de l'obligation; mais comme le fondement de l'obligation est l'idée du bien, chercher le fondement de l'obligation ou la définition du bien, c'est

une seule et même chose; et si Clarke pose la question sous la première de ces deux formes, plutôt que sous la seconde, c'est uniquement que toute sa recherche est dirigée contre Hobbes, dont les ouvrages avaient fait à cette époque une très-grande sensation, et une sensation très-funeste à la morale. Vous savez, Messieurs, que ce philososophe avait donné l'égoïsme pour base au devoir; aussi Clarke commence-t-il par renverser cette base, en réfutant sous toutes les formes qu'on avait pu lui donner, le principe de l'égoïsme. Il montre que nous ne faisons le bien ni pour obéir à la volonté de Dieu, ni pour nous ménager les récompenses et pour éviter les peines d'une autre vie, ni pour notre utilité particulière, ni en vue de l'utilité sociale, ni par obéissance à un contrat primitif passé entre les hommes à l'origine des sociétés, ni en vertu des lois et de la volonté du législateur. Il serait inutile de revenir sur tous ces prétendus fondemens de l'obligation; nous en avons fait justice, et il suffit de remarquer que Clarke les rejette.

La base de l'obligation n'étant pas dans toutes ces maximes, Clarke cherche qu'elle elle peut être, et voici le système auquel il arrive. Dieu, dit-il, en créant les choses, leur a donné à chacune une nature propre; en vertu de cette nature il s'établit entre ces choses des rapports qui les lient les unes aux autres, et qui en forment un ensemble, un tout, qui est l'univers. On doit donc se représenter la création comme l'ensemble des différens êtres, unis entre eux par les rapports qui dérivent de leurs natures respectives. Or,

la nature ou l'essence des choses étant réelle et immuable, et l'essence des choses engendrant les rapports qui les unissent, ces rapports sont tout aussi réels, tout aussi immuables que les choses elles-mêmes ou que leur essence; ces rapports, dit Clarke, constituent l'ordre universel. La raison, ajoute t-il, conçoit ces différens rapports; elle conçoit qu'ils constituent les lois des choses, et dès lors ils lui apparaissent immédiatement comme devant être respectés par tout être raisonnable et libre. De là, pour tout être capable de comprendre, l'obligation de régler sa conduite conformément à ses rapports. Quand une conduite, quand un acte, sont conformes à ces rapports, cette conduite, cet acte sont bons; dans le cas contraire, ils sont mauvais. Voilà la définition du bien moral telle qu'elle dérive de l'idée du bien en soi, du bien absolu; et vous voyez que ce dernier étant immuable, puisque les rapports entre les choses dérivent de leur nature qui est immuable, le bien moral l'est aussi puisqu'il consiste dans la conformité de la conduite à ces rapports. L'obligation, selon Clarke, dérive immédiatement de la conception du bien, c'est-à-dire de l'ordre; et elle en dérive immédiatement, à cause de la convenance qui existe entre l'ordre et la raison. Il est de l'essence de la raison de respecter l'ordre dès qu'elle le conçoit, l'ordre étant sa loi même. De là, Messieurs, tous les devoirs, et la manière de les déterminer. En effet, dit Clarke, d'où dérivent nos différens devoirs, et comment nous y prenons-nous pour les déterminer? Supposez que nous ignorions notre

nécessaire et éternelle. La nature de Dieu, Messieurs, telle est en effet la seule chose véritablement absolue, nécessaire, éternelle, et c'est à elle, en dernière analyse, que remontent l'immutabilité et la nécessité de tout ce qui est nécessaire et immuable. Si le bien est tel en soi, c'est que la chose représentée par ce mot, n'est que la nature même de Dieu, ou une expression, ou un effet nécessaire de cette nature. Ainsi, dans l'hypothèse de Clarke et de Montesquieu, le bien semblerait devenir arbitraire si les choses et leurs rapports étaient des effets de la volonté arbitraire de Dieu, si on concevait que cette volonté eût pu donner aux choses une autre nature d'où seraient résultés d'autres rapports. C'est là ce que les deux philosophes ont senti, et ce qu'exprime cette dernière phrase de Montesquieu. Et ce qui indique déjà le vice de ce système, c'est la difficulté d'admettre que les êtres qui peuplent la création sont tous ce qu'ils ne pouvaient pas ne pas être, et que Dieu n'eût pas pu ni en créer moins, ni en créer davantage, ni les créer autres qu'ils ne sont. Mais ce n'est pas ici le lieu de discuter cette grande difficulté à laquelle vous verrez que la véritable idée du bien satisfait. Qu'il me suffise de vous faire remarquer que, dans les trois phrases de Montesquieu que je viens de citer, se trouve implicitement contenue toute la doctrine de Clarke. Je vais vous soumettre, sur cette doctrine, quelques observations dont vous remarquerez la parfaite identité avec celles que j'ai faites sur le système de Wollaston.

Il y a entre les jugemens auxquels conduirait cette maxime fondamentale : Agis conformément à la nature des choses, et nos jugemens moraux, le même défaut de coïncidence matérielle qu'entre ces jugemens et ceux qui sortiraient de la définition de Wollaston. En effet, il est évident d'abord que tout acte qui n'est pas absurde est conforme à plusieurs rapports réels qui existent entre les choses et qui dérivent de leur nature ; et pour le prouver, je n'ai pas besoin de changer d'exemple, et je reprends celui de l'empoisonnement par l'arsenic. Assurément cet acte est très-conforme à la nature de l'homme, à celle de l'arsenic, et aux rapports qui en dérivent entre ces deux choses ; personne ne peut le nier. Il faut donc, Messieurs, que la maxime de Clarke, comme celle de Wollaston, soit trop étendue. Il est bien vrai qu'un acte bon n'est jamais un mensonge, et qu'il est toujours conforme à la vraie vérité ; il est bien vrai aussi qu'il est toujours conforme aux rapports qui dérivent de la nature des choses ; mais les exemples prouvent qu'il n'y a que certains rapports entre les choses auxquelles nous devions conformer notre conduite, et qu'il n'y a non plus que certaines propositions vraies que nous soyons tenus d'exprimer par nos actes. Quels sont ces rapports et ces propositions vraies, et pourquoi ceux-là seulement, et non pas les autres ; c'est ce que les deux systèmes ne disent pas ; et cela prouve qu'ils n'ont pas saisi le fait même du bien, mais un autre qui peut avoir du rapport avec ce fait, mais qui ne lui est pas identique ; car, s'ils avaient

démêlé la véritable nature du bien, tous les jugemens moraux, et les jugemens moraux seulement, seraient sortis de la définition. Je poursuis, Messieurs, et je dis que, s'il y a entre les choses une foule de rapports réels, conformément auxquels il est mal d'agir, il en est un bien plus grand nombre encore conformément auxquels il est absolument indifférent d'agir ou de ne pas agir. Ainsi, pour ne pas changer d'exemple encore, c'est agir conformément à la nature des choses, que de prendre de la glace pour se rafraichir, et de s'approcher du feu pour se réchauffer. Mais, de même qu'en agissant ainsi on est simplement raisonnable et point du tout vertueux, de même on serait simplement absurde et point du tout criminel en faisant le contraire. Clarke dit qu'il est de l'essence de la raison de respecter l'ordre, c'est-à-dire dans son système, l'ensemble des rapports qui dérivent de la nature des choses. Cela est vrai, mais en quel sens? En ce sens que la raison ne saurait, sans s'abdiquer, ne pas reconnaître ces rapports; car, puisqu'ils sont, il est absurde, il est contraire à la raison, dont le vrai est la loi, de les nier. Mais s'ensuit-il que ces rapports qui sont le vrai soient en même tems le bien, et qu'ils soient la loi de la raison, en ce sens que dans l'acte la raison se sente moralement obligée de les respecter; les faits prouvent que non. On est dans le faux quand on prend de la glace pour se réchauffer, mais on n'est pas dans l'immoral; les deux sphères ne coïncident pas. Et ce qui confirme le vice du système de Clarke, c'est que la coïncidence psychologique

lui manque comme la coïncidence extérieure, ce qui est inévitable. Sans doute, il est beaucoup de cas où, pour déterminer ce que nous devons faire, nous sommes obligés de considérer et notre nature et celle d'autres êtres, et les rapports qui en dérivent entre eux et nous. Mais, si on veut y faire attention, c'est pour arriver par là à la détermination d'un autre fait, qui est celui-là même qui décide de ce qui est bien et de ce que nous devons faire. Si la détermination de ce fait ne sortait pas de la recherche, la lumière cherchée n'en sortirait pas non plus; et pour faire jaillir cette lumière de la nature des choses, ce ne sont pas tous les rapports qui dérivent de cette nature qui sont utiles à connaître, mais seulement quelques-uns; en sorte que la conscience, imparfaitement interrogée, peut bien donner de l'apparence à la définition de Clarke, mais qu'elle la contredit, comme les jugemens moraux, quand elle l'est complètement.

Je passe, Messieurs, à un troisième système, celui de Mallebranche. Comme les idées morales de ce philosophe sont liées à ses idées métaphysiques, il est indispensable, pour vous faire comprendre les premières, de vous donner au moins une idée superficielle des secondes.

Il n'est personne de vous qui n'ait entendu énoncer cette maxime fondamentale de la métaphysique de Mallebranche, que nous voyons tout en Dieu. Que signifie cette maxime? Je vais vous le dire en peu de mots.

Mallebranche admettait, et c'était en lui une con-

séquence de toutes les philosophies précédentes, que nous ne voyons pas les choses elles-mêmes, mais que nous n'en voyons que les idées en nous. Partant de cette opinion et cherchant si, de ce que nous avons en nous l'idée d'arbre, il s'en suit qu'il y ait un arbre hors de nous, Mallebranche n'en vit pas la nécessité. Tout ce qu'il vit c'est que cette idée d'arbre n'étant pas produite par la force de notre esprit, il fallait qu'elle eût une cause distincte de nous. Il chercha donc quelle pouvait être cette cause, et parcourant successivement les différentes hypothèses, que ces idées sont produites en nous par les objets, qu'elles sont innées, que Dieu les produit à mesure que nous pensons aux objets, et enfin que notre âme est unie avec l'intelligence divine qui renferme les idées de tous les êtres possibles, et que c'est en elle que nous voyons ces idées. il crut se démontrer que cette dernière supposition était la seule admissible. Il posa donc en principe qu'excepté les idées de ce qui se passe en nous, nous voyons toutes les autres en Dieu, substance du monde intelligible, et avec qui notre intelligence est dans une communion perpétuelle. Tel est le sens de cette célèbre maxime de Mallebranche, que nous voyons tout en Dieu.

Il suivait de cette doctrine que toutes les intelligences individuelles pouvant voir en Dieu les idées que la mienne y voit, ces idées ne sont particulières à aucune, mais communes à toutes, n'appartiennent à personne, mais à Dieu seul. Il y a donc pour chaque individu deux choses, le sentiment qu'il a de lui-même et

qui lui est personnel, et les idées qu'il a du reste des choses et qui étant en Dieu où il les voit, sont une partie de la vérité absolue, appartiennent à Dieu, et sont communes à tous les individus qui en ont la perception. Mallebranche trouvait dans les faits une puissante confirmation de cette doctrine. En effet, dit-il, personne que moi ne peut sentir la douleur que je sens; donc la douleur est une émanation de moi et le sentiment m'en est personnel. Mais tout être intelligent peut voir la vérité que je vois; donc la vérité que je vois n'est une émanation ni d'eux ni de moi; et comme il faut d'ailleurs qu'elle émane d'une intelligence, elle doit donc émaner de l'intelligence de Dieu, et lui appartenir. La raison ou l'ensemble des vérités est donc consubstantielle à Dieu, et comme nous ne sommes raisonnables que par notre participation à la raison, la raison n'est pas en nous, mais en lui; si elle était en nous, nous serions entièrement raisonnables, ce qui n'est pas, et nous saurions tout parfaitement, ce qui n'est pas davantage; nous ne savons qu'une partie de la vérité, parce que nous ne voyons qu'une partie des idées qui sont en Dieu, et c'est par là que nous sommes imparfaits et infiniment au-dessous de lui.

Telles sont, Messieurs, quelques-unes des idées métaphysiques de Mallebranche. Voici maintenant les conséquences morales qu'il en tire.

Quand j'aperçois une vérité, il est certain que Dieu l'aperçoit comme moi; car il n'est aucune vérité que Dieu n'aperçoive; par conséquent ce que je pense est une partie de ce que Dieu pense; il y a, en d'au-

tres termes, communion entre Dieu et moi, dans la perception de la vérité. Dieu apercevant très-clairement toute vérité et toute idée, je ne pense pas tout ce qu'il pense, ni ne sais tout ce qu'il sait; mais ce que je pense et ce que je sais, faisant partie de la vérité, Dieu le pense et Dieu le sait. Je sais donc une partie de ce que Dieu sait, et je pense une partie de ce qu'il pense.

Or, il y a entre les idées deux espèces de rapports: d'une part des rapports de convenance ou de disconvenance, et ceux-là constituent les vérités spéculatives et n'intéressent point la morale; d'autre part des rapports de perfection, et qui sont les seuls qui l'intéressent. Ainsi l'idée de l'homme, par exemple, me paraît contenir plus de perfection que l'idée de l'animal; l'idée de l'animal plus que celle de la plante; l'idée de la plante plus que celle de la pierre. Ces rapports de perfection font que j'aime et que j'estime davantage ce qui est plus parfait, moins ce qui est moins parfait: en d'autres termes, à ces inégalités de perfection dans les idées, correspondent en moi différens degrés d'estime et d'amour qui m'en semblent les conséquences nécessaires. Mais ces rapports de perfection, où les vois-je? en Dieu; Dieu les aperçoit donc comme moi, et ils doivent, en lui comme en moi, exciter les mêmes inégalités d'amour. En effet, Dieu ne peut avoir qu'un amour, l'amour de lui-même: Dieu s'aime invinciblement, dit Mallebranche; il ne peut donc avoir qu'un seul motif d'agir, ajoute-t-il, l'amour-propre. Mais Dieu étant toute per-

fection, l'amour qu'il a pour lui-même n'est autre chose que l'amour de la perfection. Or, que sont les idées des différens êtres qui sont en lui, et ces différens êtres eux-mêmes, en supposant qu'il ait, en les créant, réalisé ces idées? des émanations de lui-même; et c'est parce qu'elles sont des émanations de lui-même qu'elles expriment toutes quelque degré de perfection, les unes davantage, les autres moins; en les aimant, Dieu s'aime donc encore lui-même, et aime la perfection. Mais il est nécessaire que cet amour se proportionne aux différens degrés de cette perfection; voilà pourquoi il est inévitable que l'amour de Dieu suive les degrés de perfection exprimés par les idées des différens êtres, et réalisés en eux s'ils existent. Et cette loi de son amour doit être la règle même de sa conduite, puisqu'il n'a, ni ne peut avoir d'autre motif d'agir que l'amour. En supposant donc que Dieu ait réalisé une partie des idées qui sont en lui, il doit se conduire à l'égard des êtres qui ont réalisé ces idées, proportionnellement à l'amour que ces êtres lui inspirent, c'est-à-dire, proportionnellement aux degrés de perfection qui sont en eux. Et maintenant que suit-il de là? Il s'en suit que toutes les fois qu'en aimant une chose, notre amour est réglé sur le degré de perfection contenu dans cette chose, nous aimons en communauté avec Dieu, et que toutes les fois que notre conduite est réglée sur cet amour, nous agissons en communauté avec Dieu, c'est-à-dire selon sa loi, c'est-à-dire encore, selon la loi de la raison et de la vérité. De même donc que nous pensons la vérité avec Dieu, nous pouvons aimer

et agir avec Dieu, en prenant pour règle de notre amour et de notre conduite, les rapports de perfection qui existent entre les êtres, et qui sont la vraie loi de l'amour et de la conduite. Ces rapports de perfection constituent l'ordre. Aimer selon ces rapports, c'est aimer l'ordre et s'y conformer. D'où vous voyez que la vertu n'est autre chose que le respect de l'ordre. Son mobile, c'est l'amour de la perfection; son objet propre c'est Dieu qui est la perfection même et la source de toute celle qui est dans les êtres; quel que soit l'être que nous aimions, si nous ne l'aimons que pour la perfection qui est en lui, et proportionnellement à cette perfection; non seulement nous aimons avec Dieu, mais, comme lui, c'est lui que nous aimons.

Et qu'arrivera-t-il, Messieurs, si nous savons ainsi proportionner notre amour et régler notre conduite sur les degrés de perfection des choses? Il n'arrivera pas seulement que nous sentirons et agirons en communauté avec Dieu, mais encore que nous deviendrons par là même plus parfaits; car notre perfection ne consistant que dans notre similitude avec Dieu, plus nous aimerons et agirons avec lui, plus nous deviendrons semblables à lui, et, par conséquent, parfaits. Or, plus nous serons parfaits, plus Dieu nous aimera; car sa loi nécessaire étant de s'aimer, sa loi nécessaire est d'aimer chaque chose proportionnellement à son degré de perfection ou de similitude avec lui. Mais sa conduite n'est pas moins nécessairement réglée par son amour, que son amour par les degrés de la perfection. Plus donc nous suivrons la loi de l'ordre, plus Dieu

nous rendra heureux, et c'est ainsi que la vertu entraîne nécessairement après elle le bonheur. Et ce n'est pas seulement en une autre vie qu'elle l'entraînera, c'est déjà et inévitablement en celle-ci. Car il ne dépend pas de Dieu de suspendre la loi de sa propre conduite; il est invinciblement forcé de se conduire envers chaque être proportionnellement au degré de perfection de cet être; et notre perfection résultant immédiatement de notre vertu, notre bonheur doit s'en suivre non moins immédiatement.

Voilà, Messieurs, en très-peu de mots, et d'une manière bien indigne d'une aussi grande philosophie, en quoi consiste la doctrine de Mallebranche sur la nature du bien.

Le défaut de cette doctrine n'est pas d'être inexacte; il serait facile, en la traduisant sous une autre forme, de la ramener à celle que je vous exposerai prochainement. Le défaut de cette doctrine est de laisser dans un vague extrême l'idée d'ordre dans laquelle elle résout l'idée du bien moral, en laissant dans un vague extrême l'idée de perfection dans laquelle elle résout l'idée du bien absolu. Son défaut, en d'autres termes, c'est de donner du bien une définition si métaphysique, et, si j'osais le dire, si intime, que, quand on cherche, d'après cette définition, à fixer ce qui est bien et ce qui est mal, et, par conséquent, comment on doit se conduire, on est fort embarrassé de le trouver. Aussi n'est-ce pas sans de grands efforts de pensée et de langage que Mallebranche, dans son livre, parvient à déduire de son principe nos de-

server, ensuite celui de se perfectionner. En effet, Messieurs, dire que la nature d'un être étant donnée, son bien consiste dans la perfection de cette nature, c'est dire que ce bien consiste dans le plus grand développement de tous les élémens de cette nature. Or, la première chose à faire pour arriver à ce plus grand développement, c'est d'abord de veiller à ce qu'aucun de ces élémens ne soit amoindri ou supprimé, et, à plus forte raison, à ce que l'être lui-même ne le soit pas. La conservation est donc la condition de la perfection ou du bien. Cette condition remplie, le perfectionnement en est le moyen; le perfectionnement, c'est-à-dire le plus grand développement possible de tous les élémens qui constituent l'être. Tel est le bien de l'individu, et sa condition, et son moyen.

Quant au bien commun, il consiste, pour chacun de nous, dans la perfection de tous les individus de notre espèce, et dans celle des diverses associations ou communautés qu'ils forment entre eux et avec nous; ce qui nous impose également un double devoir, la conservation d'abord, et le perfectionnement ensuite, de chacun de ces individus et de chacune de ces communautés. Ainsi, dans le cercle de la famille, nous sommes tenus de travailler à la conservation et au perfectionnement et de la famille elle-même, et de tous les membres qui la composent. De même, dans le cercle de la société, et de même encore, dans celui de l'humanité. On voit donc que, pour chaque être, le bien se subdivise en bien personnel et en bien des autres êtres; que, pour atteindre au bien person-

nel, il doit se conserver et se perfectionner; et que, pour concourir autant qu'il est en lui au bien commun, il doit travailler à la conservation et au perfectionnement de tous les êtres semblables à lui, pris individuellement, et de toutes les associations formées par ces êtres pris collectivement, c'est-à-dire de la famille, de la société, et de l'humanité.

Wolf a très-bien aperçu, Messieurs, la liaison qui existe entre ces deux espèces de bien. En effet, la condition pour que nous nous conservions et que nous nous perfectionnions, comme individus, c'est que la famille dont nous faisons partie, la société dont nous sommes membres et l'humanité toute entière se conservent en même tems et se développent autant que possible. Quand toutes ces associations souffrent, l'individu souffre; il n'y a pas un développement de la famille, de la société, de l'humanité, qui n'ajoute au développement, c'est-à-dire à la puissance, aux lumières, au bonheur de chaque individu pris à part. La réciproque n'est pas moins vraie; car le bien de la communauté résulte du bien de chacun des individus qui la composent. Ces deux biens s'impliquent donc réciproquement et il en résulte que chaque individu a de bonnes raisons de tenir compte du bien de tous les autres, et tous les autres du bien de chacun. Mais ce n'est pas par cette raison que ces deux biens paraissent des biens à chacun de nous; ils le sont en eux-mêmes; car, selon le système, il y a identité entre l'idée du bien et celle de perfection, et aux yeux de la raison notre bien particulier n'est pas bien à un autre titre que le bien commun.

De toutes ces idées, Messieurs, Wolf déduit ce qu'il appelle une notion générale du bien et du mal, c'est-à-dire, une formule qui définit toute action bonne. Cette formule je vais vous la donner; vous y prendrez une idée de la langue toute scholastique de l'auteur :

« *Actiones bonæ tendunt vel ad conservationem perfectionis essentialis, vel ad acquirendum accidentalem, vel ad conservationem generis humani et in specie familiæ suæ, ejusque perfectionem, vel ad conservationem perfectionis essentialis et acquisitionem accidentalis aliorum, vel deniquè ad perfectionem communem sociorum atque status eorumdem.* »

Telle est la formule générale dans laquelle Wolf résume toute sa doctrine sur la nature du bien en soi et sur celle de l'action mauvaise. Cette doctrine qui remplit tout un volume de son ouvrage constitue la première partie de la morale ou de la science du droit naturel. La seconde partie a pour objet de déterminer toutes les situations possibles dans lesquelles l'homme peut se trouver et de déterminer, d'après les bases posées dans la première, ce qu'il est bien et ce qu'il est mal de faire dans chacune de ces situations. C'est à cette tâche que Wolf procède dans les quatre autres volumes de son ouvrage.

Ce qui manque à cette doctrine, Messieurs, c'est un fondement; pourquoi plaît-il à Wolf de résoudre l'idée du bien dans celle de la perfection plutôt que dans toute autre; il ne le dit nulle part. Il pose l'équation sans indiquer même s'il la considère comme

un axiôme évident de soi-même, ou s'il l'admet par quelque raison; ce qu'il y a de certain c'est qu'il ne donne pas cette raison, ce qui laisse à présumer qu'il considérait l'équation comme évidente, d'une évidence intuitive. Cette manière de procéder n'est nullement scientifique parce qu'elle est purement arbitraire, et le système serait le plus vrai du monde qu'il resterait libre à chacun de le rejeter.

En considérant en elle-même la maxime qui lui sert de fondement, on trouve en outre qu'elle résout l'idée de bien dans une idée qui demanderait elle-même à être résolue dans une autre. Sans doute elle est plus déterminée que celle du bien, et l'on serait moins embarrassé d'en déduire nos devoirs; et toutefois elle laisse place à la question de savoir en quoi consiste la perfection et particulièrement la nôtre et celle de la famille, de la société et de l'humanité. Wolf aurait dû ce semble consacrer quelques pages de ses cinq volumes à résoudre cette question; il aurait dû déterminer par une recherche métaphysique la formule universelle de la perfection d'un être quelconque, individuel ou collectif, et déduire de cette formule la méthode à suivre dans l'application pour déterminer celle d'un être particulier donné. En appliquant ensuite cette méthode à l'homme et aux différentes collections humaines, il serait arrivé rigoureusement à son but, et aurait mis le lecteur en mesure d'apprécier la bonté de ses résultats. Wolf n'en a rien fait, et bien que son bon sens ne lui ait laissé méconnaître ni en quoi consiste la perfection d'un être, ni

comment on la détermine, il n'a eu de ce qu'il pensait et de ce qu'il faisait aucune conscience scientifique, et la détermination de l'idée de perfection ne paraît pas moins arbitraire dans son livre que l'invention même de cette idée. En un mot, malgré le luxe effrayant de divisions, de subdivisions et de classifications qui est le caractère des ouvrages de Wolf, ils sont dépourvus du véritable esprit scientifique; et vous pouvez en juger par ce que je viens de dire de sa morale. Je n'ajouterai rien de plus pour le moment, me réservant de l'apprécier au fond après l'exposition de ma propre doctrine.

Voilà, Messieurs, quelques échantillons des systèmes rationnels qui essaient de définir le bien. Les bornes de cette leçon, déjà longue, ne me permettent pas d'aller plus loin aujourd'hui.

TABLE.



